تالیف

علامہ ابوبکر علاء الدین الکاسانی

متوفی ۵۸۷ ھ

لِیتفقّھوا فی الدین ولینذروا قومھم

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

مترجم

ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مرکزِ تحقیق

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ، لاہور

لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم

بدائع الصنائع
فی
ترتیب الشرائع

تالیف

الامام علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی الحنفی

الملقب بملک العلماء رحمہ اللہ تعالیٰ المتوفی ۵۸۷ھ

جلد چہارم

رضاعت ، نفقہ ، بچوں کی پرورش ، حق حضانت ، ولادت
ثبوت نسب اور مسائل کرایہ داری وغیرہ

ترجمہ

حافظ محمد سعد اللہ

مرکز تحقیق (السیر جیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری

نسبت روڈ ۔ لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۲

ناشر	مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاہور
طابع	محمد خلیق
مطبع	ٹرو پرنٹ ۱۲۸ فیروز پور روڈ لاہور۔ فون: ۶۴۔۷۵۸۰۴۶۳
آرٹ ورک و نگران طباعت	عبدالقیوم
زیر اہتمام	حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل

طبع اول	جولائی ۱۹۹۳ء
جلد چہارم	بدائع الصنائع
تعداد	گیارہ صد
قیمت	۲۷۵ روپے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله الذی خلق الانسان فی احسن تقویم ونزل القرآن علی عبده لیکون للعلمین نذیرا وبشیرا. والصلوه والسلام علی نبیه محمد رحمة للعلمین وعلی آله الطیبین الطاہرین کثیرا کثیرا. امابعد!

جب کوئی قوم معاشرتی، معاشی اور قانونی اعتبار سے اپنے ماضی سے کٹ جاتی ہے تو عدم استحکام اس کا مقدر ہوجاتا ہے۔ خلافت عثمانیہ کی شکست وریخت کے بعد پوری ملت اسلامیہ پر ایک دور ایسا بھی آیا کہ سوائے چند ایک مقامات کے باقی سب مسلمان علاقے غیر مسلم سامراج کے زیر نگیں آگئے۔ ان غیر مسلم آقاؤں نے مسلمانوں کو اپنے ماضی سے بے خبر کرنے کی سازش کی اور نوجوان مسلمان کو مادی ترقی کی آڑ میں اسلام کے اخلاقی نظام حیات سے دور کردیا۔ بعدہ جوں جوں عالم اسلام بیدار ہوا اور مغربی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد جب اپنے نظام حیات کو دوبارہ نافذ کرنے کا پروگرام مرتب کیا گیا تو پتہ چلا کہ مغربی استعماری قوتوں نے نہ صرف ہماری سیاسی آزادی کو ہم سے چھینا ہوا تھا بلکہ وہ اپنا کام کرچکا ہے اور ہم سے ہماری متاع گراں بہا یعنی ماضی سے روایت کا تعلق بھی منقطع کر کے اپنے ساتھ جوڑ چکا ہے۔ یہ مسئلہ ان تمام مسلم ممالک میں بڑے واضح انداز میں پایا جاتا ہے جہاں مغربی استعماری قوتوں نے غلبہ حاصل کرنے کے بعد کچھ وقت وہاں گزارا۔ برصغیر میں بھی یہی مسئلہ اپنی بڑی بڑی پیچیدگیوں کے ساتھ موجود ہے۔ پاکستانی قوم اپنے جذبے عقیدے اور دین سے لگن کے اعتبار سے ایک کٹر مسلمان ملت ہے۔ جبکہ موجودہ سماجی، سیاسی اور معاشرتی رویے ان جذبوں اور عقیدوں کے برعکس ہیں جو اس ملت کیلئے اساسِ زندگی فراہم کرتے تھے۔ نتیجتاً پوری ملت عدم استحکام کا شکار ہے اور ملت کا ہر فرد باطنی ٹوٹ پھوٹ کی زد میں ہے۔ اس گرداب بلا سے نکلنے کی واحد صورت یہ ہے کہ ملت اور فرد پھر ایک مرتبہ اپنے ماضی سے اس طرح رشتہ جوڑیں کہ مستقبل کیلئے یہ رشتہ ایک قندیل ثابت ہوسکے۔

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری سے اسلامی فقہی کتب کا ترجمہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ بدائع الصنائع جلد چہارم جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں اسلامی طرز معاشرت میں پیش آنے والے رضاعت (دودھ کی شرکت) نفقہ، بچوں کی پرورش میں حق حضانت ولادت، ثبوت نسب اور کرایہ داری کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اس جلد کو آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں ادارہ ہذا کے فاضل ریسرچ اسکالر جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب کی خصوصی کوشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ کیا اور اس ترجمہ میں مؤلف کے مدعا کو پوری طرح سمو دینے کی سعی بلیغ کی ہے۔

ادارہ ہذا نے کتاب کو ظاہری اور باطنی محاسن کے ساتھ شائع کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے۔ تاہم انسانی کاوشوں میں کسی نہ کسی کمی کا پایا جانا امر لابدی ہے۔ قارئین جہاں کہیں کوئی خامی دیکھیں مطلع فرماویں تاکہ آئندہ اشاعت میں اصلاح کی جا سکے۔

فقیر غلام حسین
قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل
مورخہ ۵/مئی ۱۹۹۳ء

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مترجم

نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم اما بعد

تمام اہل علم بالعموم اور ماہرین لسانیات بالخصوص اس بات کو جانتے ہیں کہ ہر زبان کا اپنا ایک مخصوص مزاج اور اسلوب ہوتا ہے، اس کی کچھ روایات اور تصورات ہوتے ہیں، اس کے ہر لفظ کی پشت پر ایک تاریخ ہوتی ہے، اس کے ہر لفظ کے سیاق و سباق اور ترکیب کی ایک اہمیت ہوتی ہے اور اس کے اندر ایک خاص ادبی لطف اور ایسی چاشنی ہوتی ہے جس کا کسی دوسری زبان میں پایا جانا ممکن نہیں ہے۔ ظاہر ہے جو لذت، اثر انگیزی اور فصاحت و بلاغت قرآن پاک کی اپنی زبان (عربی) میں ہے وہ اس کے تراجم میں کہاں! لہٰذا صحیح معنوں میں کسی زبان کا ترجمہ تو نہیں ہوسکتا البتہ مترجم اپنی فہم کے مطابق، اس کا قریبی مفہوم ادا کر سکتا ہے۔ پھر اس مفہوم کی صحت و سقم کا مدار مترجم کی اپنی فہم پر ہوتا ہے جو بہر حال ایک انسان ہے جس سے غلطی کا سرزد ہوجانا بعید نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے مشکل ہے اور اگر ایسی فنی کتاب کا ترجمہ کرنا ہو جو فنی اصطلاحات سے پُر ہو تو مشکل دوچند ہوجاتی ہے جس سے اصحاب تالیف اور مترجمین بخوبی واقف ہیں۔

یہ کتاب فقہ حنفی کی معروف کتاب "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" جلد چہارم کا اردو ترجمہ ہے۔ جو نامور فقیہ ملک العلماء علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ کی مایۂ ناز تالیف ہے۔ علامہ کاسانی کے سوانح، علمی پایہ، حنفی فقہاء میں ان کے مرتبہ و مقام اور ان کی زیر نظر تالیف کا تفصیلی تذکرہ و جائزہ بدائع الصنائع جلد اوّل کے ترجمہ کے شروع میں آچکا ہے۔ جس کا اعادہ یہاں مناسب نہیں ہے۔ تاہم اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ کاسانی کی اس کتاب کا انداز اور ترتیب بڑی عجیب ہے۔ کاسانی اپنی اس کتاب میں حنفی فقہ کے پورے پورے وکیل نظر آتے ہیں۔ حنفی مؤقف کو بڑے شد و مد سے اور بڑے اعتماد سے عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں زیادہ صحیح ثابت کرتے ہیں۔ کسی بھی مسئلہ میں عموماً پہلے دوسرے نقطۂ نظر اور اس کے حاملین کے استدلال کو بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنا نقطۂ نظر ٹھوس دلائل اور مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ فریق ثانی کے ایک ایک استدلال کا جواب پہلے قرآن و سنت اور اقوال صحابہ کے ذریعے

اور پھر عقلی دلائل کے ذریعے دیتے ہیں۔ اللہ کریم نے انہیں بڑی باریک بینی، گہری فقہی بصیرت اور زبردست قوتِ استدلال عطا فرمائی تھی۔ اللہ کریم ان پر اپنی کروڑ ہا رحمتیں نازل فرمائے۔ آمین

یہ کسر نفسی یا روایتی تکلف نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ ناچیز مترجم اپنی طبیعت کے اعتبار سے فقہ کے ساتھ کوئی زیادہ دلچسپی نہیں رکھتا۔ فقہ کی ساری کتابوں اور جزئیات پر نظر نہیں۔ کوئی عالم نہیں ہوں بلکہ ایک ادنیٰ سا طالب علم ہوں۔ میں نے دیانتداری سے اور بحد امکان کوشش کی ہے کہ کتاب کے مفہوم کو اردو داں طبقہ کے فہم کے قریب کر دوں۔ اصل متن میں متعدد مقامات پر کتابت کی غلطیاں اور بعض جگہ عبارت چھوٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس سے بعض اوقات ترجمہ میں خاصی مشکل اور پریشانی پیش آئی۔ یقیناً ناچیز سے ترجمہ میں سہواً یا خطائً فروگذاشتیں سرزد ہوئی ہوں گی۔ قارئین اور اہلِ علم کے نوٹس میں اگر کوئی ایسی چیز آئے اور وہ راقم کو اس سے آگاہ فرمائیں تو یہ ان کی بڑی مہربانی، ناچیز کی اصلاح اور ایک علمی خدمت ہوگی۔

اصل کتاب اور متن میں تفصیلی فہرست نہیں ہے۔ بندہ نے "فہرست مضامین" کے عنوان سے کتاب کے آغاز میں ایک تفصیلی فہرست بنا دی ہے جس سے قاری کے لئے اپنے مطلوبہ مسئلہ کو تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں حتی الامکان کوشش کی ہے کہ زبان سلیس آسان اور رواں ہو۔ جسے کم پڑھا لکھا آدمی آسانی سے سمجھ سکے۔ ضروری سی اصطلات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے تاکہ ہر آدمی کسی خارجی سہارے کے بغیر کتاب سے مستفید ہو سکے۔ اہم مسائل کو بغلی سرخیوں کی صورت میں نمایاں کر دیا گیا ہے۔ المختصر اس ترجمہ کے بارے میں آخری بات یہ ہے کہ ؎

جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے
جو کچھ ہوگا تیرے کرم سے ہوگا

ورنہ "من دانم کہ من آنم" مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَاِلَيْهِ اُنِيْبُ۔

ناچیز

حافظ محمد سعد اللہ

جونیئر ریسرچ آفیسر
مرکزِ تحقیق دیال سنگھ لائبریری۔ لاہور
(۲۴ جولائی ۱۹۹۱ء)

کتابُ الرَّضاع

بچّے کے دودھ پینے کا بیان

کتاب النکاح میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے، ان کی تین قسمیں ہیں مُحَرَّمات بالقرابۃ (قریبی رشتہ کی وجہ سے حرام) محرّمات بالصھریۃ[۲] (دامادی رشتہ کی وجہ سے حرام) اور محرّمات[۳] بالرضاع (دودھ پینے کی وجہ سے حرام) محرمات بالقرابۃ اور محرّمات بالصھریۃ کا مفصل بیان ہم نے کتاب النکاح میں کر دیا ہے۔ یہ کتاب محرّمات بالرضاع کے بیان کے لیے مختص ہے اور اس کتاب (کتاب الرضاع) کے بارے میں گفتگو تین فصلوں پر مشتمل ہو گی۔ پہلی فصل ان عورتوں کے بیان میں جو رضاعت کی وجہ سے حرام قرار پاتی ہیں، دوسری فصل حرام کر دینے والی رضاعت کی صفت کے بیان میں اور تیسری فصل ان امور کے بیان میں جن سے رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

فصل (۱)

مُحَرَّمات بِالرَّضاع کا بیان

اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ سات قسم کے رشتے جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں صراحۃً یا دلالۃً فرما دیا ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا، ان میں سے ہر وہ رشتہ جو قرابت کے سبب حرام قرار پاتا ہے، رضاعت (دودھ پینے) کے سبب بھی حرام قرار پائے گا۔ البتہ اس حرمت میں اتنا فرق ضرور ہے کہ مُرضِعَۃ (دودھ پلانے والی) کے حوالے سے جو حرمت ہے اس پر اتفاق ہے اور مرضعۃ کے خاوند کی نسبت سے حرمت میں اختلاف ہے، حرمت مرضعہ کی تفصیل یہ ہے کہ مُرضِعَۃ مُرضَع (جس کو دودھ پلایا گیا) پر بوجہ اس کی رضاعی ماں بن جانے کے حرام ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَ اُمَّھٰتُکُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَکُمْ (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا) جس کا عطف "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ وَ بَنٰتُکُمْ الخ (تمہارے اوپر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کر دی گئیں) پر ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرضِعَۃ کو مُرضَع (جس کو دودھ پلایا گیا) کی ماں قرار دیا اور اسے اس پر حرام ٹھہرایا اسی طرح رضاعی ماں کی بیٹیاں بھی مُرضَع پر حرام ہوں گی چاہے وہ اس کے رضاعی باپ کے نطفہ سے ہوں یا مُرضِعَۃ کے پہلے کسی خاوند سے ہوں۔ انہوں نے اس مُرضَع سے پہلے دودھ پیا ہو یا بعد میں غرض وہ تمام

لڑکیاں (جنہوں نے اس کی رضاعی ماں کا کسی بھی وقت میں دودھ پیا ہے) اس کی رضاعی (دودھ شریک) بہنیں ہیں اور (دودھ شریک بہنوں کے بارے میں) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَاَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ اور (حرام کردی گئی ہیں تمہارے اوپر) تمہاری رضاعی (دودھ شریک) بہنیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرضِعَہ کی بیٹیوں اور مُرضَع کے درمیان اخوۃ (بھائی بہن ہونے) کو ثابت فرمایا اور ان (مُرضَع اور مرضعہ کی بیٹیوں) کے درمیان حرمت بغیر کسی پہلے اور بعد کے فرق کے (مطلق) ہے۔ اسی طرح مُوضِعَۃ (رضاعی ماں) کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور بیٹوں کی بیٹیاں اور ان کے نیچے کی اولاد یعنی نواسیاں اور پوتیاں وغیرہ سب مُرضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں۔ کیونکہ وہ اس کے رضاعی بھائی اور رضاعی بہن کی بیٹیاں ہیں اور یہ بیٹیاں جس طرح نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہوجاتی ہے اسی طرح رضاعت (شیرخوارگی) کے باعث بھی حرام ہوجاتی ہیں۔ اگر کوئی عورت دو مختلف آدمیوں کے دو بچوں کو دودھ پلائے تو وہ دونوں آپس میں (رضاعی) بھائی ہوجائیں گے کیونکہ اب وہ دونوں ایک ہی مُرضِعَۃ کی اولاد میں داخل ہوگئے لہٰذا ان دونوں کے درمیان مناکحت (شادی) جائز نہ ہوگی جبکہ ان دونوں میں ایک لڑکی ہو۔ اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر دو بچے جو ایک تھن پر جمع ہو گئے یعنی ایک ہی عورت کا دودھ پیا تو وہ آپس میں رضاعی (دودھ شریک) بھائی یا رضاعی بہنیں یا بھائی بہن بن گئے اب ان میں سے ایک کے واسطے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے ساتھ یا اس کی اولاد کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مرضعہ (دودھ پلانے والی) کی مائیں مُرضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ وہ رضاعی ماں کی طرف سے اس کی نانیاں بن گئیں اور مرضعہ کے باپ بھی (مؤنث) مُرضَع پر حرام ہوں گے کیونکہ وہ اس کے رضاعی نانے پڑنانے وغیرہ بن گئے پس مرضع ان تمام آباؤ اجداد پر حرام ہے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مرضِعہ (رضاعی ماں) کی بہنیں اور بھائی بھی مرضع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی خالائیں اور رضاعی ماموں بن گئے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ البتہ رضاعی ماں کے بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں مُرضَع (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام نہ ہوں گی کیونکہ وہ اس کے رضاعی (دودھ شریک) ماموں اور رضاعی خالاؤں کی بیٹیاں ہیں اور وہ جس طرح نسب میں حرام نہیں ہوتیں اسی طرح رشتہ رضاعت میں بھی حرام نہیں ہوں گی۔

رضاعی ماں رضاعی بیٹے کے بیٹوں پوتوں پڑپوتوں الخ سب پر حرام ہوتی ہے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ یہ تھی رضاعی ماں کی جانب میں حرمت کی تفصیل۔ اور اس ساری تفصیل میں اصل حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔

(دودھ پینے سے وہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں)۔ لہٰذا اس حدیث کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا سوائے اس رشتے کے جو کسی دلیل کے ذریعے خاص کردیا گیا ہو۔

مرضعہ کے خاوند کی جانب میں حرمت

جہاں تک مُرضعہ کے خاوند جس کی وجہ سے مُرضِعہ کی چھاتی میں دودھ اترا، کی جانب میں رشتوں کی حرمت کا تعلق ہے تو وہ عام علماء اور عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ثابت ہے البتہ رافع بن خدیجؓ سے ایک روایت ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت ثابت نہیں اور سعید بن مسیب، عطاء بن یسار، بشر المریسی اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے فقہاء کے ہاں "لبن الفحل انہ ھل یحرم اولا" کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے یعنی نر کے دودھ کی وجہ سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ نر کے دودھ کی حرمت کی تفصیل یہ ہے کہ جس لڑکی کو دودھ پلایا گیا وہ دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی۔ اسی طرح لڑکی اس کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہے جو اس دودھ پلانے والی کے علاوہ دیگر بیویوں سے ہیں کیونکہ وہ رضاعی باپ کی طرف سے اس لڑکی کے بھائی بن گئے۔ اسی طرح وہ لڑکی اس کے بیٹوں کے بیٹوں اور غیر مرضعہ سے اس کی بیٹیوں کے بیٹوں پر بھی حرام ہے کیونکہ وہ اس کے رضاعی باپ کی طرف سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد ہے۔

مسئلہ: اسی طرح جب کسی آدمی کی دو بیویاں ہوں وہ دونوں اس سے حاملہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ کسی اجنبی بچے کو دودھ پلائے تو یہ دونوں بچے باپ کی طرف سے رضاعی بھائی (دودھ شریک) بن جائیں گے ان میں سے اگر ایک لڑکی ہو تو ان کا آپس میں نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خاوند اس لڑکی کا رضاعی باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ اور اگر وہ دونوں لڑکیاں ہوں تو کسی کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو اپنے نکاح میں جمع کرے کیونکہ وہ باپ کی طرف سے رضاعی بہنیں ہیں ـــــ دودھ پینے والی لڑکی پلانے والی کے خاوند کے آباء پر حرام ہوگی کیونکہ وہ آباء رضاعی باپ کی طرف سے اس کے اجداد ہیں اسی طرح اس (خاوند) کے بھائیوں پر بھی حرام ہوگی کیونکہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں۔ اور اس (مرضعہ کے خاوند) کی بہنیں (دودھ پینے والے لڑکے پر) حرام ہوں گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھیاں بن گئیں۔ البتہ اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد کے درمیان مناکحت (شادی) جائز ہوگی کیونکہ وہ چچاؤں اور پھوپھیوں کی اولاد ہے اور ان کے درمیان نکاح نسب میں جائز ہوتا ہے لہٰذا رضاعت میں بھی جائز ہوگا۔ یہ تھی تفسیر لبن الفحل کی۔

جن لوگوں نے "لبن الفحل" کی عدم حرمت (باعث حرمت نہ ہونے) کا قول کیا ہے انہوں نے دراصل اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ" میں صرف مرضعہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے جبکہ اس کے زوج کی جانب میں حرمت بیان نہیں فرمائی اگر اسکی جانب میں بھی حرمت ثابت ہوتی تو اللہ تعالیٰ اسکو بھی بیان فرماتا جیسا کہ اس نے نسب میں اپنے قول "حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ" کے درمیان بیان فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اصل محرم (حرمت پیدا کرنیوالا) تو اِرضاعٌ (دودھ پلانا) ہے اور یہ ارضاع (دودھ پلانا) مُرضِعہ سے پایا گیا ہے نہ کہ مرضعہ کے خاوند سے۔ لہٰذا وہ (دودھ پینے والی) مرضعہ کی بیٹی ہوئی نہ کہ مرضعہ کے خاوند کی ـــ اور اس پر دلیل

یہ ہے کہ اگر خود خاوند کو دودھ اتر آئے اور کوئی لڑکی اس کا دودھ پی لے تو وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی جب اس کے ذاتی دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر (اس کی بیوی) کے دودھ سے حرمت کیسے ثابت ہو گئی؟۔ مگر ہماری دلیل مشہور حدیث ہے اور وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یحرم من الرضاع مایحرم من النسب (رضاعت کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتے ہیں۔

(ب)۔ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا۔ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میرے پاس میرے رضاعی چچا آئے اور اندر آنے کی اجازت چاہی میں نے کہا اسوقت تک اجازت نہیں دے سکتی جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ نہ لوں چنانچہ اس سلسلے میں میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیشک وہ تمہارا چچا ہے لہٰذا انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت دے سکتی ہو۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا نہ کہ مرد نے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک وہ تمہارا چچا ہے اور تمہارے پاس آسکتا ہے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا پردے کے احکام نازل ہونے کے بعد تھا۔ کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے کی اجازت طلب کرنے والے ابو القعیس کے بھائی افلح تھے اور ابو القعیس کی بیوی نے حضرت عائشہؓ کو دودھ پلایا تھا۔

(ج) حضرت عمرہ کہتی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (عائشہ صدیقہ) کے ہاں تشریف فرما تھے کہ انہوں نے کسی آدمی کی آواز سنی جو حضرت حفصہ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ آدمی آپ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا ہے؟ فرمایا یہ حفصہ کا رضاعی چچا ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر میرا فلاں رضاعی چچا زندہ ہوتا تو کیا وہ میرے پاس داخل ہو سکتا؟ فرمایا ہاں۔ بلاشبہ رضاعت ان تمام رشتوں کو محرم بنا دیتی ہے جنہیں ولادت، محرم ٹھہراتی ہے۔

(د) حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا (اے مخاطب) تو اس لڑکی کے ساتھ نکاح نہ کر جسے تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا اور نہ ہی اس لڑکی کے ساتھ جسے تیرے بھائی کی بیوی نے یا تیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔

(ھ)۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے۔ ایک آدمی کے متعلق سوال کیا گیا کہ اگر اس کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک کسی لڑکے کو دودھ پلائے۔ اور دوسری کسی لڑکی کو تو کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے آپ نے فرمایا نہیں۔ نر اور مادہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ اصل محرم دودھ ہے اور دودھ کا باعث دونوں ہیں تو ضروری ہے کہ رضاعت بھی، دونوں کی طرف سے ہو۔

باقی رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مرضعہ کی جانب میں "حرمت کو بیان فرمایا ہے نہ کہ اس کے خاوند کی جانب میں"؛ تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو وضاحت سے بیان نہیں فرمایا مگر بطور دلالت بیان کر دیا ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی شے کا بیان دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ ایک تو مکمل اور پورا پورا بیان اور دوسرا ضرورت کے مطابق بیان۔ نسب کے سلسلے میں مکمل بیان ہوا اور رضاعت کے

معاملے میں ضرورت کے مطابق ۔ تاکہ مجتہدین کو اجتہاد اور منصوص علیہ (تصریح شدہ) امور کے ذریعے غیر منصوص علیہ (غیر تصریح شدہ) امور پر استدلال کا موقعہ دیا جاسکے ۔ رضاعت کے معاملے میں استدلال اس طرح ہوگا کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) کی جانب میں حرمت دودھ کی وجہ سے ہے اور عورت کی چھاتی میں دودھ کے حاصل ہونے اور نازل ہونے کا سبب مرد اور عورت دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے جب دودھ کا باعث دونوں ہیں تو رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہونی چاہیے ۔

دوسرے یہ کہ دودھ کا موجب حرمت ہونا جزئیت اور بعضیت (جزو بدن بن جانا) کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ (بچہ کے) گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے جیسا کہ ایک حدیث پاک میں آیا ہے تو جب دودھ کے حصول اور نزول کا سبب میاں بیوی دونوں کا پانی ہے اور دودھ پینے سے 'بواسطہ گوشت اگنے کے' جزئیت ثابت ہوتی ہے تو محرمات کے باب میں احتیاطاً جزئیت کے سبب کو حقیقی جزئیت کے قائم مقام کیا جائے گا اور محرمات کے باب میں سبب' مسبّب کے قائم مقام کیا جاتا رہتا ہے ۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ عورت جس طرح اپنے باپ پر حرام ہے اسی طرح اپنے دادا پر بھی حرام ہے حالانکہ اس کا دادا پر حرام ہونا کتاب اللہ میں صراحت سے مذکور نہیں لیکن بطور دلالت مذکور ہے ۔ وہ اس طرح کہ لڑکی اگرچہ حقیقت میں اپنے باپ کے پانی سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ دادا کے پانی سے مگر دادا اس کے باپ کے پانی کا سبب ہے پس حرمت کے معاملے میں سبب کو احتیاطاً مسبب کے قائم مقام کیا گیا ۔ بالکل اسی طرح یہاں (رضاعت کے معاملے میں بھی ہوا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ رضاعی بیٹیوں اور رضاعی بہن بھائیوں کی بیٹیوں کا ذکر نص میں صراحتہً نہیں مگر بطور دلالت موجود ہے حتی کہ یہ بالاجماع حرام ہیں اسی طرح یہاں (رضاعت میں) بھی ہے کہ اگرچہ (رضاعی باپ کی جانب میں) حرمت کا ذکر وحی متلو (قرآن مجید) میں بیان نہیں ہوا مگر وحی غیر متلو (حدیث نبوی) میں بیان ہوا ہے ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام قرار پاتے ہیں"

اور ان کے اس قول کہ "دودھ پلانا تو بیوی کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ خاوند کی طرف سے" کا جواب آچکا ہے کہ دودھ پلانا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ، میاں بیوی دونوں کی طرف سے پایا جاتا ہے کیونکہ دودھ کے حاصل ہونے کا سبب جب دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے تو دودھ پلانا بھی دونوں کی طرف سے متصور ہوگا ۔ باقی رہا مخالفین کا یہ استدلال کہ خود خاوند کے تھنوں میں اگر دودھ آجائے اور اس کا دودھ کوئی بچہ پیے تو رضاعت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر کے دودھ سے رضاعت کیسے ثابت ہوگی ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاوند کے دودھ آنے پر کوئی بچہ اس کا دودھ پی لے تو اس کو عرف اور عادت میں "رضاع" نہیں کہتے اور نہ ہی اس سے رضاع (دودھ پینے) کا مقصد پورا ہوتا ہے اور وہ مقصد یہ ہے کہ دودھ بچے کی غذا میں کافی ہو مگر خاوند کے دودھ میں یہ بات نہیں لہٰذا خاوند کا دودھ بکری کے دودھ کے مشابہ ہوا ۔ واللہ اعلم ۔

پھر زوج کی طرف سے حرمت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ وہ زوج (خاوند) ہو ، جب وہ کسی عورت کا شرعی خاوند نہ ہو اور اس سے زنا کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے اس عورت کو بچہ ہو اور دودھ اتر آئے ۔ یہ عورت اگر کسی بچے کو دودھ پلاتی ہے تو رضاعت کے احکام صرف اسی عورت سے متعلق ہوں گے نہ کہ زانی کے ساتھ کیونکہ ولد الزنا کا نسب زانیہ عورت کی طرف ہوتا ہے نہ کہ زانی کی طرف ۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جس سے نسب ثابت ہوتا ہے رضاعت بھی اسی سے

ثابت ہوتی ہے اور جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا رضاعت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

مسائل اسی طرح اگر کسی باکرہ عورت کو دودھ اتر آئے جس کی اب تک شادی نہیں کی تو رضاعت کا حکم صرف اسی سے ہوگا۔

○ اسی طرح چاروں قسم کے وہ رشتے جو مصاہرت (دامادی) کے باعث حرام ہو جاتے ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب النکاح میں کر چکے ہیں، رضاعت کے باعث بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس قاعدہ کی رُو سے مرد پر اپنی بیوی کی رضاعی ماں اور کسی دوسرے خاوند سے اس کی رضاعی بیٹی حرام ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ ماں تو بیٹی کے ساتھ نفس عقد (نکاح) سے ہی حرام ہو جائے گی جبکہ عقد صحیح ہو اور بیٹی اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول (ہمبستری) نہ ہو جائے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح مرد اور اس کی بیوی کی رضاعی دادیاں اور رضاعی نانیاں اگرچہ اوپر چلی جائیں (یعنی پڑدادیاں اور پڑنانیاں الخ) اور رضاعی بیٹے بیٹیوں کی بیٹیاں اگرچہ جتنی نیچے چلی جائیں سب کی سب حرام ہوں گی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح وطی (ہمبستری) کے ساتھ موطوءہ (وطی شدہ) کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی واطی (مباشرت کرنے والے) پر حرام ہو جاتی ہے نیز موطوءہ (وطی شدہ عورت) کی دادیاں نانیاں وغیرہ اور نواسیاں وغیرہ بھی۔ اور موطوءہ وطی کرنے والے کے رضاعی باپ بیٹے اجداد پوتوں پڑپوتوں وغیرہ سب پر حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ نسب میں ہے۔ چاہے یہ وطی احناف کے نزدیک حلال طریقے سے ہو یا نکاح فاسد کے ذریعے ہو یا شبہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو مگر امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک زنا جس طرح حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا اسی طرح حرمت رضاعت کو بھی ثابت نہیں کرتا اور یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کہ "رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوتے ہیں" کا اطلاق اپنے عموم پر ہے سوائے دو صورتوں کے۔

(۱) ایک تو یہ کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اپنے نسبی بیٹے کی ماں کی طرف سے اس بہن کے ساتھ نکاح کرے جو کبھی دوسرے خاوند سے ہو وہ اس طرح کہ اس کے بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جو کسی پہلے خاوند سے ہو مگر رضاعی بیٹے کی ایسی بہن سے نکاح جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کے رضاعی بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جسے اس آدمی کی بیوی نے دودھ نہیں پلایا۔ کیونکہ نسب میں جواز سے مانع اس بہن کی ماں کا موطوءہ ہونا ہے۔ جب اس کی ماں اس آدمی کی موطوءہ بن گئی۔ تو موطوءہ کی بیٹی ہونے کی وجہ سے وہ اس آدمی پر حرام ہوگی اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں بھی ایسا ہو جائے (یعنی رضاعی لڑکے کی بہن کی ماں اس آدمی کی موطوءہ بن جائے)، تو نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی نسبی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ وہ اس طرح کہ صرف باپ کی طرف سے اس کی بہن ہو نہ کہ ماں کی طرف سے تو اس بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں مگر رضاعی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کی کوئی رضاعی بہن ہو اور وہ اس کی نسبی ماں سے نکاح کرلے۔ نسب میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی باپ کی طرف سے بہن کی ماں اس کے باپ کی موطوءہ ہے اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں یہ چیز پائی جائے تو نکاح جائز نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

مسائل جائز ہے مرد کے لئے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنے نسبی بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے اور اس کی صورت یوں ہے کہ اس کے باپ کی منکوحہ کوئی بیٹا جنے اور اس منکوحہ کی کسی دوسرے خاوند سے کوئی بیٹی ہو تو وہ اس کے باپ کی طرف سے بھائی کی بہن ٹھہری تو اس مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنے باپ بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اسی طرح مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنی رضاعی بہن کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اور اس کا جواز بالکل ظاہر ہے۔

● رضاعی ماں کے خاوند (رضاعی باپ) کے لئے جائز ہے کہ وہ مُرضَع (جس بچے کو دودھ پلایا گیا) کی نسبی ماں کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ مُرضَع اس کا (رضاعی) بیٹا ٹھہرا اور انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے کی نسبی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔

● اسی طرح مُرضَع کے نسبی باپ کے واسطے جائز ہے کہ وہ مُرضِعہ کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کے بیٹے کی رضاعی ماں ٹھہری جو اس کے بیٹے کی نسبی ماں کی مانند ہے۔

اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ وہ بچہ کے رضاعی باپ یا نسبی باپ کے محارم کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل:

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کا بیان

جس رضاعت (دودھ پینا) سے حُرمت آتی ہے وہ، وہ ہے جو حالتِ صغر (بچپن) میں واقع ہو اور جو رضاعت حالتِ کبر (بڑا ہونے) میں پائی جائے اس سے عام علماء اور عام صحابہ کرام کے نزدیک حُرمت نہیں آتی۔ البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رضاعت سے مطلقاً حُرمت پیدا ہو جاتی ہے چاہے رضاعت حالتِ صِغر (بچپن) میں ہو یا حالتِ کبر میں اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْۤ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ" کے ظاہر الفاظ سے دلیل پکڑی ہے کہ اس میں حالت صغر اور حالت کبر کی کوئی تفریق نہیں۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ (حضرت) ابو حذیفہؓ نے (حضرت) سالم کو اپنا منہ

بولا بیٹا بنایا تھا اور یہ سالم ابوحذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل کے ہاں آتے جاتے تھے۔ جب پردہ کا حکم نازل ہوا تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنایا تھا اور وہ میرے پاس آتے جاتے تھے دوسرے یہ کہ ہمارے پاس صرف ایک ہی مکان ہے اب پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد ان کے بارے میں کیا حکم ہے (آیا وہ میرے پاس آ سکتے ہیں یا نہیں؟) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ سے فرمایا: "تو اس (سالم) کو دس گھونٹ اپنا دودھ پلا دے پھر وہ تمہارے پاس آتے جاتے رہیں"۔ اور سالم اس وقت بڑے تھے۔ تو یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہر حالت میں حرمت پیدا کر دیتی ہے چاہے وہ حالت صغر میں ہو یا حالت کبر میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کا وفاتِ نبوی کے بعد بھی اس حدیث پر عمل رہا۔ یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ چاہتیں کہ کوئی آدمی ان کے پاس آئے تو وہ اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ اور اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹیوں کو حکم دیتیں کہ وہ اس آدمی کو (اپنا) دودھ پلا دیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عائشہ صدیقہؓ کا اس حدیث پر عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے ہاں تشریف لے گئے تو ان کے ہاں ایک آدمی کو دیکھا جس سے آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور متغیر ہو گیا۔ دریافت فرمایا یہ آدمی کون ہے؟ حضرت عائشہ صدیقہ نے عرض کیا یہ میرا رضاعی چچا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "إنما الرضاعة من المجاعة" یعنی حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو حالتِ بھوک میں ہو۔ جس سے آپؐ کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ بچپن کی رضاعت ہی محرِّم (حرمت پیدا کرنے والی) ہے کہ وہ بھوک کو دور کرتی ہے بڑے آدمی کی بھوک ایسی رضاعت سے دور نہیں ہوتی۔

۲۔ اور دوسری یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رضاعت وہی معتبر ہے جو گوشت پیدا کرے اور ہڈی پھیلائے اور یہ چیز (گوشت کا پیدا ہونا اور ہڈی کا بڑھنا) چھوٹے بچے کی رضاعت میں ہوتی ہے نہ کہ بڑے کی رضاعت میں کیونکہ بڑے بچے کو (کسی عورت کا) دودھ پلانا نہ تو گوشت اگاتا ہے اور نہ ہڈیوں کو بڑھاتا ہے۔

۳۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (حرمت پیدا کرنے والی) رضاعت وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے اور بچپن کی رضاعت ہی انتڑیاں کھولتی ہے نہ کہ بڑا ہونے کے وقت کی رضاعت۔ کیونکہ چھوٹے بچے کی انتڑیاں تنگ ہوتی ہیں جنہیں صرف دودھ ہی کھولتا ہے اس لئے کہ وہ لطیف ترین غذا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں دودھ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا: لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (خالص دودھ جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے) اور بڑے یا نوجوان آدمی کی آنتیں پہلے ہی کھلی ہوتی ہیں۔ کھلنے کے لئے اب وہ دودھ کی محتاج نہیں۔

۴۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا بچے کا دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں (یعنی اب اس پر رضاعت کے شرعی احکام جاری نہ ہوں گے)

۵۔ یہ روایت ہے کہ ایک دیہاتی آدمی کی بیوی کو بچہ ہوا جو مرگیا۔ بعد ازاں اس عورت کے تھنوں پر ورم آگیا تو وہ دیہاتی آدمی اس کے تھنوں سے دودھ چوس کر پھینکنے لگا۔ اتفاقاً ایک گھونٹ اس کے حلق کے اندر چلا گیا اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے اس کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا وہ عورت تجھ پر حرام ہوگئی ہے۔ پھر وہ دیہاتی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس پہنچا اور ان سے یہ مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا کیا تونے کسی اور سے پوچھا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں نے ابو موسیٰ اشعری سے پوچھا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ عورت تجھ پر حرام ہوگئی ہے۔ یہ سن کر عبداللہ بن مسعود ابو موسیٰ اشعری کے پاس آئے اور فرمایا کہ آپ نے اس بات پر غور نہ کیا کہ محرم رضاعت وہ ہے جو گوشت کو اگائے! حضرت ابو موسیٰ کہنے لگے لوگو! جب تک یہ عالم تمہارے درمیان موجود ہے مجھ سے کسی شے کے بارے میں مت پوچھو۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری ایک لونڈی ہے جس سے میں وطی بھی کیا کرتا ہوں۔ اسے میری بیوی نے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا تو اس کے ساتھ وطی کر، وہ بدستور تیری لونڈی ہے۔ رضاعت، جس سے حُرمت آتی ہے وہ بچپن میں ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آیت کریمہ (وامھاتکم اللتی ارضعنکم الخ) سے مراد بڑے آدمی کی رضاعت نہیں۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ مُحَرِّم رضاعت وہ ہے جو بھوک کو دفع کرنے والی ہو، گوشت کو اگانے والی ہو، ہڈی کو پھیلانے والی ہو، اور آنتوں کو کھولنے والی ہو اور یہ تمام اوصاف چھوٹے بچے کی رضاعت میں پائے جاتے ہیں نہ کہ بڑے کی رضاعت میں۔ تو گویا سنت نبوی کتاب اللہ میں موجود اصل کی وضاحت کرنیوالی بن گئی۔

باقی رہا سالم والی حدیث کا جواب تو وہ دو طرح کا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضورؐ کی تمام ازواج مطہرات نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ کوئی آدمی بڑا ہونے کی حالت میں رضاعت کے باعث ان کے پاس آئے اور فرمایا تھا کہ جس چیز کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ بنت سہیل کو فرمایا تھا وہ اکیلے سالم کے بارے میں رخصت تھی نہ کہ ہر آدمی کے لئے۔ یہ روایت اس امر پر دال ہے کہ یہ رضاعت کا حکم صرف سالم کے لئے خاص تھا۔ اور خاص حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس روایت کی بنا پر ہم شریعت میں مقرر اصل کو نہیں چھوڑ سکتے۔ دوسرا یہ کہ بڑے آدمی کی رضاعت (ابتدائے اسلام میں) مُحَرِّم تھی مگر بعد میں منسوخ ہوگئی جہاں تک حضرت عائشہ صدیقہؓ کے عمل کا تعلق ہے تو ان سے ایک روایت رجوع کی بھی مروی ہے فرماتی ہیں: صرف وہی رضاعت مُحَرِّم ہے جو گوشت اور خون کو اگائے۔ اس کے برعکس ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کو حکم دیا کرتی تھیں کہ وہ (بعض) بچوں کو دودھ پلائیں تاکہ جب وہ بڑے ہو جائیں تو وہ انکے پاس آ سکیں مگر ان کا یہ عمل حضورؐ کی جملہ ازواج مطہرات کے عمل کے مُعارض ہے کیونکہ وہ ایسی رضاعت سے کسی مرد کے اپنے ہاں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ اور معارض حجت نہیں بن سکتا۔

مُدّتِ رضاعت کا بیان

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ بڑے آدمی کی رضاعت محرّم (حُرمت پیدا کرنے والی) نہیں ہے اور چھوٹے کی رضاعت مُحرّم ہے تو ضروری ہے کہ رضاعت کے معاملے میں چھوٹے اور بڑے کے درمیان حد فاصل کو بیان کیا جائے اور وہ ہے محرّم رضاعت کی مدت کا بیان۔

اس مدت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت تیس مہینے ہے اس کے بعد حُرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یا نہ چھڑایا گیا ہو۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دوسال ہے۔ اس کے بعد حرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یہ نہ چھڑایا گیا ہو امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک تین سال بعض کے نزدیک پندرہ سال اور بعض کے نزدیک چالیس سال ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ کو دلیل بنایا ہے جس کا معنیٰ یہ ہے کہ مائیں اپنی اولاد کو اس آدمی کے لیئے پورے دوسال دودھ پلائیں جو مُدتِ رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے کامل دو سالوں کو تمام مدتِ رضاعت بنایا ہے اور ظاہر ہے جب کوئی شے تمام ہو جائے تو اس کے بعد کچھ نہیں رہتا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (اور دو سال میں اس کا دودھ چھڑانا) اور وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (اور اس (بچے) کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینے (میں پورا ہوتا) ہے) بھی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ہے۔ کیونکہ کم از کم مدت حمل چھ مہینے ہے باقی دودھ چھڑانے کی مدت دوسال باقی رہی۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: دوسال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔ یہ چیز مدتِ رضاعت کے مسئلے میں واضح نص ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد" وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ (اور حرام ہیں تمہارے اوپر تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں) نے دودھ پلانے کے وقت سے تعرض کیے بغیر مطلقاً رضاعت کے باعث حرمت کو ثابت کیا ہے۔ البتہ یہ آیت کریمہ اس بات پر بھی دلیل ہے کہ تیس ماہ سے بعد کا زمانہ مراد نہیں۔ لہٰذا تیس ماہ کے اندر کی مدت میں مطلق رضاعت پر عمل کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد" فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ" (دوسال رضاعت تمام ہونے کے بعد) اگر میاں بیوی دونوں باہمی رضامندی اور مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں) سے بھی امام ابوحنیفہؒ نے استدلال کیا ہے۔ اور یہ استدلال دو طرح سے ہے۔ ایک تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ دونوں کے لئے دو سال کامل رضاعت کے بعد ارادۂ فصال (دودھ چھڑانا) کو ثابت کیا ہے کیونکہ" فاء " (عربی لغت میں) تعقیب (پیچھے یا بعد میں کرنے) کے لئے آتی ہے اور" فاء " کا یہاں تقاضا ہے کہ دوسال کے بعد بھی رضاعت باقی ہو تاکہ فصال (دودھ چھڑانا) انکے بعد واقع ہو سکے دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کے لئے ارادۂ فصال کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کا کوئی

ذکر نہیں۔ ظاہر ہے فصال (دودھ چھڑانا) تبھی ہو سکتا ہے جب رضاعت (دودھ پینا) ابھی باقی ہو۔ تو یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت کا حکم بغیر کسی قید کے مطلق وقت میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس وقت کو مقیّد کرنے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ الخ (اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانے کا ارادہ کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں) بھی امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔ وہ اس طرح کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے لئے ارادۂ استرضاع کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اب جو آدمی یہاں دو سال کی قید کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے دلیل لانی چاہئے علاوہ ازیں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ دودھ پلانا موجبِ حرمت اس لئے ہے کہ بفحوائے حدیث وہ گوشت کو اُگانے والا اور ہڈیوں کو پھیلانے والا ہے۔ اور یہ چیز عادتاً محال ہے کہ وہ دو سال تک تو گوشت اُگانے والا رہے اور دو سال کے بعد ایک لمحے کے لئے بھی گوشت اگانے والا نہ رہے۔ کیونکہ تبدیلیٔ غذا کی عادت کے واسطے بھی ایک معقول مدت ہونی چاہیئے دوسرے یہ کہ بعض اوقات عورت شدید سردی میں یا شدید گرمی میں بچہ جنتی ہے۔ اب دو سال گزر جانے کے بعد یہ چیز روا نہیں کہ اس عورت کو دودھ چھڑانے کا حکم دے دیا جائے کیونکہ بچہ جب تک دودھ کے علاوہ دوسری خوراک کا عادی نہ بن جائے اس وقت تک ایسا کرنے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ خدانخواستہ (دودھ چھڑانے کی صورت میں) اگر بچے کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے تو عورت کو دودھ پلانے کا حکم دیا جائے گا اور یہ بات غلط ہے کہ ایک وقت میں رضاعت کا حکم بھی دیا جائے اور رضاعت کو حرام بھی ٹھہرایا جائے۔ یہ عقلی اور نقلی دلائل اس امر پہ دلالت کرتے ہیں کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت کا حکم رہتا ہے۔ مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ نے دو سال کے بعد رضاعت کے حکم کو باقی رکھنے کی مدت کا اندازہ چھ مہینے کے ساتھ کیا ہے کیونکہ بچے میں تبدیلی کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ چھ ماہ تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے ماں کے پیٹ میں اس کی غذا وہی ہوتی ہے جو اس کی ماں کی ہوتی ہے۔ ماں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد اس کی اپنی الگ غذا شروع ہوتی ہے۔ امام زفرؒ نے دو سال کے بعد پورے ایک سال کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب بقول امام ابوحنیفہؒ تیسرے سال کی ابتداء میں رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا تو بقیہ سال میں بھی قائم رہے گا جیسا کہ سال اول اور سال دوم میں ہوا۔

جہاں تک آیت وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" کا تعلق ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے، تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اس آیت میں دو سال ایسے آدمی کے لئے مدت رضاعت ہے جو رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہ آیت کریمہ اس آدمی کے حق میں دو سال سے زائد مدتِ رضاعت کی نفی نہیں کرتی جو دو سال کے بعد مدتِ رضاعت تمام نہ کرنا چاہتا ہو۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ کسی چیز کا تمامیت کے ساتھ ذکر کرنا، اِس امر سے مانع نہیں کہ اس پر زیادتی نہ ہو سکے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "من ادرك عرفة فقد تم حجه (جس نے عرفہ کو پالیا اس کا حج تمام ہو گیا)، پر غور نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا اس پر فرض کم زیادتی کو منع نہیں کرتا کیونکہ طواف زیارت (جو وقوفِ عرفہ کے بعد ہوتا ہے) حج کے فرائض میں سے ہے۔

اور آیت کریمہ میں یہ بات ہے کہ دو سال رضاعت کی مدت کا تمام ہے لیکن کیا مدت رضاعت کی تمامیت حرمت کے حق میں ہے یا باپ پر رضاعت کی اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے؟ تو نص قرآنی نے اس چیز سے کوئی تعرض نہیں کیا اور صاحبین کے نزدیک مدت رضاعت کی یہ تمامیت باپ پر اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے چنانچہ مطلقہ ماں جب دو سال کے بعد اجرت کا مطالبہ کرے اور بغیر اجرت دودھ نہ پلائے تو باپ کو زائد از دو سال کی اجرت رضاعت پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ یا یہ صورت ہے کہ اس آیت کریمہ کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اس مذکورہ معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے دلائل باہم متناقض نہیں ہوتے۔

رہی دوسری آیت (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) تو اس میں دو سال کے اندر دودھ چھڑانا دو سال سے زیادہ عرصے میں دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا جیساکہ دو سال سے کم میں باہمی مشورہ سے دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا۔ گویا یہ امر مسکوت (ایسا حکم جو ظاہر الفاظ میں تو نہ پایا جاتا ہو مگر بین السطور سمجھا جاتا ہو) سے استدلال ہے جیساکہ اللہ تعالیٰ کا قول "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا" (جو غلام مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ) غلاموں کو مکاتب بنانے کے جواز سے مانع نہیں جبکہ ان میں بہتری کے آثار نہ پائے جاتے ہوں۔

جہاں تک تیسری آیت وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا کا تعلق ہے تو اس میں ایک احتمال تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمل سے مراد پیٹ کا حمل اور فصال سے مراد دودھ چھڑانا ہے۔ یہ احتمال اس بات کا مقتضی ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہو اور مدت حمل چھ مہینے ہو جیساکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ مگر یہاں یہ احتمال بھی تو ہو سکتا ہے کہ حمل سے مراد ہاتھ اور گود کا حمل (اٹھانا) ہو۔ یہ احتمال اس امر کا مقتضی ہے کہ تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی اکٹھی مدت ہو۔ نہ کہ اس کل (تیس مہینے) مدت کا بعض حصہ تو مدت حمل ہو اور بعض مدت فصال۔

کیونکہ وقت کی طرف دو سال کی نسبت اس بات کی مقتضی نہیں کہ وقت کو ان دو پر تقسیم کیا جائے بلکہ اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ تمام وقت ان دو میں سے ہر ایک کے لئے مدت ہو جیساکہ کسی کا یہ کہنا کہ "تمہیں رمضان کے مہینے میں روزے رکھنے اور زکوٰۃ دینی ہوگی" اس امر کا مقتضی نہیں کہ روزوں اور زکوٰۃ پر رمضان کے مہینے کو تقسیم کیا جائے (کہ اتنے دن تو روزوں کے لئے اور اتنے دن زکوٰۃ کے لئے ہیں) بلکہ یہ کہنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پورا مہینہ ان دونوں کاموں میں سے ہر ایک کے لئے وقت ہے لہٰذا جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ تیس مہینے رضاعت کی مدت ہو جیساکہ وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

پس صاحبین کا استدلال ایک دوسرے احتمال کی موجودگی میں دلیل نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے وہ حاظر (منع کرنے والا) ہے اور جو احتمال صاحبین نے بیان کیا ہے وہ مبیح (جائز کرنے والا) ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حاظر پر عمل کرنا مبیح کی نسبت اولیٰ ہے۔

جہاں تک حدیث کا معاملہ ہے تو اس میں مشہور تو یہی ہے کہ "لَا رضاع بعد فصال" یعنی دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا کوئی حکم نہیں۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ اصل حدیث ہو بھی اسی طرح۔ جس راوی نے یہاں "بعد فصال" کی جگہ "بعد الحولین" کے الفاظ ذکر

کئے ہیں اس نے شاید "فصال" (دودھ چھڑانے) کی مدت اپنی رائے میں دو سال تصور کر کے روایت بالمعنی کے طور پر "بعدالحولین" کے الفاظ لکھ دیئے ہوں۔ اور اگر یہ الفاظ (بعدالحولین) ثابت بھی ہو جائیں تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ دو سال کے بعد والد پر رضاعت کی اجرت نہیں جیسا کہ ہم نے آیت کی تاویل میں ذکر کیا ہے۔

رضاعت ائمہ کے اختلاف کے مطابق مدت رضاعت (امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اڑھائی برس اور صاحبین و امام شافعیؒ کے نزدیک دو برس) کے دوران ہی حرمت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی دودھ پینے والا بچہ مدتِ رضاعت میں دودھ چھوڑ دے پھر مدت رضاعت کے ختم ہونے سے پہلے پہلے دوبارہ دودھ پیئے تو یہ رضاعت (دودھ پینا) محرم ہوگی۔ دودھ چھوڑنے کا اعتبار نہیں بلکہ وقت کا اعتبار ہے۔ پس ہر وہ رضاعت جو اڑھائی سال کے دوران ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور جو دو سال کے اندر ہو وہ صاحبین کے نزدیک حرام ہوگی۔ کیونکہ رضاعت شریعت میں اپنی مقررہ مدت کے دوران ہی محرم ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم دلائل سے واضح کر چکے ہیں۔ اس مدت کے دوران دودھ چھڑائے جانے یا نہ چھڑائے جانے کا کوئی اعتبار نہیں حضرت حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب بچہ دو سال میں دودھ چھوڑ دے یہاں تک کہ دودھ سے مستغنی ہو جائے پھر دودھ چھوڑنے کے بعد دو سال کے اندر یا اڑھائی سال کے اندر دوبارہ دودھ پیئے تو ایسی رضاعت محرم نہ ہوگی کیونکہ دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا حکم نہیں رہتا۔ اور اگر دو سال کے اندر وہ دودھ چھوڑ سے پھر تھوڑا تھوڑا کھانا بھی کھانے لگے مگر دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا تھا کہ دوبارہ (مدت رضاعت کے دوران) دودھ پیا تو ایسی رضاعت اسی طرح محرم ہوگی۔ جیسا کہ دودھ نہ چھوڑنے والے چھوٹے بچے کی رضاعت محرم ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن کی یہ روایت ہمارے اصحاب (احناف) کے اس ظاہری قول کی تفسیر ہو کہ دودھ چھوڑنے کے بعد مدتِ رضاعت کے اندر دوبارہ رضاعت وہی مُحرّم ہے جب کہ فطام (دودھ چھوڑنا) ابھی مکمل نہ ہوا ہو۔ یعنی غذا کے ساتھ دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا ہو اور اگر بچہ دودھ سے مستغنی ہو جائے تو پھر بالاجماع رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لارضاع بعد فصال" (دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں) کو ایسے فصال پر محمول کیا جائے گا جو متعارف مکمل، اور دودھ سے مستغنی کرنے والا ہو۔

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار

عام علماء اور عام صحابہ کے نزدیک رضاع مُحرِّم (حرمت پیدا کرنی والی رضاعت) کا تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ اور عبداللہ بن زبیرؓ اور ام المومنین عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ تھوڑی سی رضاعت مُحرِّم نہیں۔ اسی روایت کو لیتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانچ مرتبہ متفرق اوقات میں دودھ پینے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت کو بھی اپنی دلیل بنایا ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ نازل ہوا اس میں پہلے دس مرتبہ کی رضاعت محرم تھی جو بعد میں پانچ مرتبہ ہو گئی۔ رضاعت کا یہی حکم تھا کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک مرتبہ یا دو مرتبہ کا دودھ چوسنا حرمت پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی ایک یا دو دفعہ کا دودھ پلانا حرمت پیدا کرتا ہے کیونکہ حرمت ایسی رضاعت سے آتی ہے جو گوشت کو اگانے والی اور ہڈیوں کو پھیلانے والی ہو اور یہ چیز قلیل رضاعت سے حاصل نہیں ہوتی لہٰذا قلیل رضاعت محرم نہ ہوگی۔

ہمارے (احناف کے) لئے اللہ تعالیٰ کا قول " وَاُمَّھٰتُکُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَکُمْ وَاَخَوٰتُکُمْ مِّنَ الرَّضَاعَۃِ " (اور حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں) دلیل ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رضاعت کو وجۂ حرمت بنایا ہے۔ مقدار کا کوئی ذکر نہیں۔ (اس کے بعد) عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رضاعت کا حرمت پیدا کرنے میں، تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی حرمت پیدا کر دیتی ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ جب ان (عبداللہ بن عمر) کے پاس یہ بات پہنچی کہ عبداللہ بن زبیرؓ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کا دودھ پینا حرمت پیدا نہیں کرتا تو انہوں نے (عبداللہ بن عمر) نے فرمایا: اللہ کا فیصلہ ابن زبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اور پھر یہ آیت پڑھی وامھاتکم التی ارضعنکم۔ یہ بھی مروی ہے کہ جب انہیں (عبداللہ بن عمر) یہ بات پہنچی کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت نہیں آتی تو آپ نے فرمایا اللہ کا حکم حضرت عائشہ کے حکم سے اولیٰ اور بہتر ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہ کی (مذکورہ) حدیث کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ یہ روایت ان سے ثابت نہیں کیونکہ ان سے جو یہ بات مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا اور یہ حکم (رضاعت کا حکم) قرآن مجید کے اندر موجود تھا (جیسا کہ اوپر ان کا قول گزر چکا ہے) تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز نے اس حکم کو منسوخ کیا، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہوا اور نہ ہی اس امر کا احتمال ہے کہ قرآن مجید کا کوئی حصہ (العیاذ باللہ) ضائع ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ طحاوی نے " اختلاف العلماء " میں بیان کیا کہ یہ حدیث منکر اور ان احادیث میں سے ہے جن کو بعد میں تبدیل کر دیا گیا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو پھر احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بڑے (آدمی) کی رضاعت کے بارے میں ہے جب بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہوگیا تو عدد (پانچ مرتبہ دودھ پینا) بھی منسوخ ہوگیا۔ پھر جہاں تک حدیث لا تحرم المصۃ والمصتان (ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنا باعث حرمت نہیں) کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں امام طحاوی نے کہا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کیونکہ اس کا مدار " عروہ بن زبیر عن عائشۃ رضی اللہ عنہا " پر ہے اور دوسری طرف مروی ہے کہ حضرت عروہ سے رضاعت کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: ماکان فی الحولین وان کان قطرۃ واحدۃ محرم (جو رضاعت دو سال کے اندر ہو چاہے ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ مُحَرِّم ہے) پھر یہ قاعدہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت کردہ روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ چیز (مخالفت) اس حدیث کے ثبوت میں کمزوری پیدا کرتی ہے کیونکہ اگر یہ حدیث اس کے ہاں ثابت ہوتی تو وہ اس پر عمل کرتا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی

ہو جائے تو اس امر کا احتمال ہے کہ محرّم مقدار کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرمت ثابت نہ ہو یا اس احتمال کی بنا پر حرمت ثابت نہ ہو کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچا یا نہ پہنچا؟ اور جو دودھ پیٹ میں نہ پہنچے وہ حرمت (رضاعت) ثابت نہیں کرتا۔ لہٰذا مختلف احتمالات کے باعث اس حدیث سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ کیا ایک ہی مرتبہ ایک ہی گھونٹ دودھ پینے سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: "اذا عقی الصبی فقد حرم" یعنی ایک ہی مرتبہ دودھ پلانے کے بعد جب فوراً مذکورہ بچہ پاخانہ کر دے تو حرمت آ جاتی ہے کیونکہ "العقی" اس سیاہ رنگ کے لیس دار پاخانے کا نام ہے جو بوقت ولادت اس کے پیٹ میں دودھ پہنچنے کے بعد خارج ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "هل عقيتم صبيكم" یعنی کیا تم نے بچے کو شہد پلایا کہ اس سے اس کا لیس دار پاخانہ نکل جائے یہ بات (بچے کا پاخانہ کرنا) ابن عباسؓ نے اس لئے فرمائی تاکہ معلوم ہو جائے کہ دودھ اس کے پیٹ میں پہنچ چکا ہے کیونکہ جب تک دودھ پیٹ میں نہ پہنچے اس وقت تک بچہ پاخانہ نہیں کرتا اس مذکورہ حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ بڑے آدمی کو دودھ پلانے کے بارے میں ہو جبکہ بڑے کی رضاعت محرم تھی پھر بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک اس نتیجے کا تعلق کہ رضاعت گوشت اگانے اور ہڈیوں کو پھیلانے کی وجہ سے حرمت کا حکم رکھتی ہے (اور قلیل رضاعت مُنبت لحم و مُنشز عظم نہیں ہوتی) تو ہم کہیں گے کہ تھوڑی رضاعت بھی اپنی مقدار کے مطابق گوشت اگاتی اور ہڈیوں کو پھیلاتی ہے لہٰذا وہ اپنی اصل اور مقدار کے مطابق محرم ہو گی۔

علی سبیل التنزّل اگر یہ احادیث ثابت بھی ہو جائیں تو زیادہ سے زیادہ یہی کہیں گے کہ یہ "مبیح" (کسی شے کو جائز قرار دینے والی) ہیں اور جو دلائل ہم (احناف) نے بطور استشہاد پیش کئے ہیں وہ "محرّم" (کسی امر کو حرام قرار دینے والے) ہیں اور محرّم کو احتیاطاً مُبیح پر فیصلے کے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک بڑے گھونٹ سے امام شافعی کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ ایک بڑا گھونٹ پانچ مرتبہ تھوڑا تھوڑا چوسنے سے زیادہ گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت کا مدار اس چیز پر نہیں۔

مردہ عورت کے دودھ کا حکم

اور اسی طرح رضاعت کے سلسلے میں زندہ اور مردہ عورت کا دودھ برابر ہے۔ اگر کسی عورت کا اس کے مرنے کے بعد دودھ دوہا جائے اور کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے ہمارے (احناف کے) نزدیک حُرمتِ رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مردہ عورت کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کی زندگی میں اگر دودھ دوہ لیا جائے اور اس کے مرنے کے بعد کسی بچے کو پلایا جائے تو ہر دو مکتبۂ فکر کے نزدیک حرمت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ اپنے قول (مردہ کے دودھ سے عدم رضاعت) کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ رضاعت کا حکم یا رضاعت کا نتیجہ حرمت ہے یعنی وہ عورت دودھ پینے والے بچے پر حرام ہو جاتی ہے۔ عورت جب مر گئی تو وہ اس حکم

کا محل ہی نہ رہی یہی وجہ ہے کہ تمہارے (احناف) کے نزدیک بھی اگر مردہ عورت سے وطی (ہمبستری) کی جائے تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا یہاں حرمت رضاعت بھی ثابت نہ ہوگی پس اس کا دودھ جانوروں کے دودھ کی مانند ہو جائے گا۔ تو جس طرح کسی جانور کا دودھ پی لینے سے دو بچوں کے درمیان حرمت رضاعت نہیں آتی اسی طرح یہاں بھی نہیں آئے گی۔ جب اس عورت (جس کا دودھ پی لیا ہے) کی حرمت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس کے غیر میں حرمت کیونکر ثابت ہوگی! کیونکہ مُرضِعہ ہی اس حرمت رضاعت میں اصل ہے جب اصل ہی میں حرمت ثابت نہ ہوئی تو اصل کے غیروں کی طرف کیسے متعدی ہو سکتی ہے؟ بخلاف اس کے کہ جب وہ عورت زندہ تھی اور اس کی زندگی میں دودھ دوہا گیا پھر اس کی موت کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا گیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب دودھ اسکے پستانوں سے جدا ہوا تو اس وقت وہ حکم رضاعت کی محل تھی۔ اور یہاں (مردہ کا دودھ دوہنے میں) معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ دودھ اس عورت کے مرنے کے بعد اپنے برتن یعنی پستان کے نجس ہو جانے کی وجہ سے نجس ہو گیا لہٰذا وہ پیشاب اور خون کے مشابہ ہو گیا۔

مردہ کی رضاعت کے سلسلے میں ہمارا (احناف کا) استدلال اس مشہور حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں) اور رضاعت کا لفظ صرف پستان سے دودھ پینے پر منحصر نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں "یتیم راضع" (دودھ پیتا یتیم) اگرچہ اسے بکری اور گائے کا دودھ ہی کیوں نہ پلایا جاتا ہو۔ اگر بچہ عورت کا دودھ اس حال میں پیے کہ وہ سو رہی ہو تو بھی اس کا نام رضاعت ہے اور اس سے حرمت آجاتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے: ارضع ھذا الصبی بلبن ھذہ المیتۃ، یعنی اس بچے کو اس مردہ کا دودھ پلایا گیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اسے زندہ کا دودھ پلایا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الرضاع من المجاعۃ، (محرم رضاعت وہ ہے جس سے بھوک دور ہو) الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم" (رضاعت (محرم) وہ ہے جو گوشت کو اگائے اور ہڈی کو پھیلائے) اور آپ کا قول" الرضاع ما فتق الامعاء" (رضاعت محرم وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے) بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ مطلق رضاعت سے حرمت آجاتی ہے اس میں مردہ اور زندہ کی کوئی تفصیل نہیں دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح زندہ عورت کا دودھ بھوک دفع کرتا ہے، گوشت اور ہڈیوں کو تقویت بخشتا ہے، انتڑیوں کو کھولتا ہے اسی طرح مردہ کا دودھ بھی بھوک بند کرتا، گوشت بڑھاتا، ہڈیوں کو پھیلاتا اور انتڑیوں کو کھولتا ہے۔ بنا بریں یہ موجب حرمت ہوگا پھر یہ کہ دودھ ہی اصل محرم ہے۔ اب موت تو عورت پر طاری ہوئی ہے نہ کہ دودھ پر۔ جیسا کہ مرغی مر جائے تو انڈا تو نہیں مرتا۔ یہ چیز حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "اللبن لا یموت" یعنی دودھ نہیں مرتا۔ ثانیاً یہ کہ موت تو زندگی کے محل پر واقع ہوتی ہے اور دودھ زندگی کا محل ہی نہیں۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کی زندگی میں جب اس کا دودھ دوہ لیا جائے تو وہ کسی قسم کی تکلیف یا درد

محسوس نہیں کرتی حالانکہ زندہ انسان کے اگر کسی ایسے عضو بدن کو پکڑا جائے جس میں زندگی ہو تو وہ درد اور تکلیف محسوس کرتا ہے۔ جب دودھ میں زندگی ثابت نہ ہوئی تو اسکا حال زندگی میں اور موت کے بعد برابر ہے جس طرح وہ موت سے پہلے محرم تھا موت کے بعد بھی محرّم ہوگا۔

جہاں تک ان (امام شافعیؒ) کے اس قول کا تعلق ہے کہ "عورت مرنے کے بعد حرمت کا محل بننے سے خارج ہوگئی اور دہی عورت اس حرمت کے معاملے میں اصل تھی"، تو ہم عرض کریں گے کہ زندگی کی حالت میں حرمت رضاعت اصل اور تبعیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ رضاعت کے گوشت اگانے اور ہڈیوں کے بڑھانے کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز (گوشت اگانا اور ہڈیاں بڑھانا) مرنے کے بعد بھی رضاعت میں باقی رہتی ہے۔ جب علت حرمت باقی رہی تو حرمت بھی باقی رہے گی۔ بخلاف حرمت مصاہرت کے کیونکہ وہ قطع رحمی کے فساد کو روکنے کے لیے ثابت ہوتی ہے یا پھر جزئیت اور بعضیت کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے کہ وطی حصول اولاد کا سبب ہے۔ اور یہ دونوں سبب (قطع رحمی اور جزئیت و بعضیت) مرنے کے بعد نہیں پائے جاتے۔ جب حرمت کا سبب نہ پایا گیا تو حرمت بھی نہ پائی گئی۔ اس لیے یہ دونوں حرمتیں (حرمت رضاعت اور مصاہرت) ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "دودھ موت سے نجس ہو جاتا ہے" ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک دودھ موت سے نجس نہیں ہوتا بلکہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے اگرچہ اس کا اصلی برتن (تھن) ناپاک ہی کیوں نہ ہو جائے۔ ظرف (برتن) کی نجاست مظروف (جو چیز برتن میں رکھی ہوئی ہے) کی نجاست کو اس وقت واجب کرتی ہے جب ظرف مظروف کے لیے اصلاً معدن اور موضع (رکھنے کی جگہ) نہ ہو۔ جب ظرف اصلاً مظروف کے لیے موضع اور معدن ہو تو اس کی نجاست مظروف کی نجاست کو واجب نہیں کرتی۔ کیا آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ وہ خون جو مذبوحہ جانور کے گوشت اور جلد میں چلتا ہے وہ گوشت کو نجس نہیں کرتا کیونکہ وہ اپنی اصلی معدن میں ہوتا ہے۔ یہی معاملہ دودھ کا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کی زندگی میں اس کا دودھ دھو کر نجس برتن میں ڈالا جائے پھر اس نجس برتن سے بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ برتن کے پاک یا ناپاک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ تو جب اس برتن کی نجاست، جو دودھ کے لیے معدن اصلی نہیں ہے، حرمت رضاعت کے واقع ہونے میں مانع نہیں بن سکی تو اس برتن کی نجاست بدرجہ اولی حرمت رضاعت سے مانع نہ ہوگی جو کہ دودھ کے لیے معدن اصلی ہے۔

رضاعت کی نوعیت

رضاعت کے محرّم ہونے میں بچے کا براہ راست عورت کے تھن سے خود دودھ پینا یا ناک کے راستے اس کے اندر پہنچانا یا دوائی کے طور پر اس کے منہ میں ڈالنا سب برابر ہے کیونکہ تحریم میں اصل چیز دودھ کے ذریعے غذا کا حاصل ہونا گوشت کا اگنا ہڈیوں کا بڑھنا اور بھوک کا بند ہونا ہے بایں طور کہ جزئیت ثابت ہو جائے اور یہ چیز اسعاط (ناک کے ذریعے ڈالنا) اور ایجار (بطور دوا منہ میں ڈالنا) سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو چیز ناک کے راستے ڈالی جائے وہ دماغ اور حلق تک پہنچ کر غذا کا کام دیتی ہے بھوک کو بند کرتی ہے اور جو چیز منہ میں ڈالی جائے وہ بھی پیٹ میں جاتی اور غذا کا کام دیتی ہے۔ البتہ بچے کے کان میں کسی عورت کے دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ کان میں تنگ سوراخ ہونے کی وجہ سے دودھ کا دماغ

تک پہنچا یقینی نہیں۔ اسی طرح احلیل (جائے پیشاب) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ایسی صورت میں دودھ پیٹ تک نہیں پہنچتا چہ جائیکہ معدہ تک پہنچے۔ اسی طرح بچے کی آنکھ یا بچی کی پیشاب گاہ میں قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح جائفہ (پیٹ کے زخم) اور آمہ (سر کے زخم) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ زخم کی وجہ سے دودھ معدہ تک نہیں پہنچتا اور جب معدہ تک نہ پہنچا تو غذا بھی حاصل نہ ہوئی لہٰذا حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ علی ہٰذا القیاس بچے کو اگر دودھ کے ساتھ حقنہ کیا جائے تو بھی مشہور روایت کے مطابق حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد سے ایک روایت ہے کہ حقنہ سے حرمت آجاتی ہے کیونکہ حقنہ سے دودھ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حقنہ سے روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ حقنہ سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ حرمتِ رضاعت میں اصل چیز غذا کا حاصل ہونا ہے اور حقنہ غذا کے مقام تک نہیں پہنچتا۔ کیونکہ غذا کا مقام معدہ ہے جہاں تک حقنہ نہیں پہنچتا اور نہ ہی حقنہ سے گوشت کا اگنا، یا ہڈیوں کا بڑھنا یا بھوک کا دفع ہونا ہوتا ہے لہٰذا حقنہ سے حرمت رضاعت واجب نہ ہوگی۔

دودھ میں تبدیلی کا حکم | اگر دودھ کو دھو کر لسّی یا دہی یا پنیر بنا دیا جائے یا اسے آگ پر گرم کر دیا جائے پھر بچہ اس کو کھالے یا پی لے تو اس سے حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس پر عرف عام میں رضاعت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور نہ ہی اس قسم کی لسّی دہی اور پنیر وغیرہ بچے کے گوشت کو بڑھاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے اور اگر پھیلائے بھی سہی تو بچہ دودھ سے مستغنی نہیں ہوسکتا لہٰذا دودھ کی لسّی، دہی اور پنیر سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

دودھ میں ملاوٹ کا حکم | اگر (عورت کا) دودھ کسی اور چیز کے ساتھ مل جائے تو اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو وہ کھانے کے ساتھ ملے گا یا دوا کے ساتھ یا پانی کے ساتھ یا جانور کے دودھ کے ساتھ یا کسی دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ۔

اگر دودھ کھانے کے ساتھ مل جائے اور پھر اس کو آگ پر رکھا جائے حتیٰ کہ پک جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی کیونکہ پکانے سے اس کی طبعی حالت تبدیل ہوگئی اور اگر اسے آگ پر تو نہ رکھا جائے مگر کھانا اس میں غالب ہو (کھانے کی مقدار دودھ سے زیادہ ہو) تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی اور اگر دودھ غالب ہو مگر کھانا ظاہر نظر آرہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں (دودھ کے غالب ہونے کی صورت میں) حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب کو نہ ہونے کے برابر سمجھنا اور غالب چیز کا اعتبار کرنا شریعت کا ایک عمومی قاعدہ ہے لہٰذا یہاں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ پانی کے ساتھ یا بکری کے دودھ کے ساتھ مل جانے کی صورت میں غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں کھانا اگرچہ کم (مغلوب) ہے اور دودھ زیادہ مگر کھانا دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے کیونکہ وہ اتنا رقیق اور ضعیف ہوتا ہے کہ نظر بھی نہیں آتا اور نہ بچے کی غذا میں کفایت کرتا ہے تو گویا دودھ معنوی طور پر مغلوب ہوا اگرچہ

صوری طور پر غالب ہے۔

اگر عورت کا دودھ دوا، یا تیل یا نبیذ کے ساتھ مل جائے تو ایسی صورت میں غالب چیز کا اعتبار ہو گا۔ اگر دودھ غالب ہوا تو حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ چیزیں دودھ کی صفت اور اس کے غذا بننے سے مانع نہیں ہوتیں بلکہ عام طور پر ان چیزوں کو دودھ میں اس لیے ملایا جاتا ہے کہ تاکہ دودھ ان کے ساتھ مل کر جسم کے ان مقامات تک پہنچ جائے جہاں شاید وہ اکیلا نہ پہنچتا۔ کیونکہ ان چیزوں میں قوت تنفیذ زیادہ ہے تو جب تنہا دودھ سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو ان اشیاء کے ملنے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اور اگر دواء غالب ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ دودھ جب مغلوب ہوگیا تو گویا وہ ہلاک ہوگیا جس سے غذا حاصل نہیں ہوتی لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

اسی طرح جب دودھ پانی کے ساتھ مل جائے تو اس میں بھی غالب کا اعتبار ہے۔ اگر دودھ غالب ہوگا تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں —— غالب کا اعتبار ہمارے (احناف کے) ہاں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر پانچ مرتبہ پینے کی مقدار عورت کے تھن سے دودھ پانی کے کسی بڑے مٹکے میں ڈال دیا جائے پھر وہ پانی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ دودھ کی وہ مقررہ مقدار جس سے ان کے نزدیک رضاعت ثابت ہوتی ہے، مدت رضاعت کے دوران بچے کے پیٹ میں چلی گئی اگرچہ اس میں پانی کا غلبہ تھا اور دودھ نظر نہیں آ رہا تھا تو بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ شریعت نے رضاعت کے معاملے میں حرمت کو دودھ کے غذا بننے کے ساتھ معلق کیا ہے جیسا کہ احادیث کے حوالے سے بیان کیا جا چکا ہے۔ پانی میں مغلوب (کم مقدار) دودھ اپنی قوت و تاثیر کے زائل ہو جانے کی وجہ سے بچے کی غذا کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ بچے کی غذا کے معاملے میں ایسے دودھ ملے پانی پر اکتفا نہیں کیا جاتا لہٰذا یہ محرم نہ ہوگا اور مخالف (امام شافعیؒ) نے جو کچھ بیان کیا اسی سے (ہمارا) جواب نکل آیا کہ پانی میں مخلوط ایسے دودھ سے تغذی نہیں حاصل ہوتی جو حرمت رضاعت میں اصل چیز ہے) اور جصاصؒ نے بیان کیا کہ کتاب کے اندر جو جواب مذکور ہے، وہ صاحبین کا قول ہونا چاہیئے باقی رہا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق جواب؟ تو وہ یہ ہے کہ اس پانی کو محرِّم نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ دودھ غالب ہی کیوں نہ ہو اور (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے پانی کو کھانے پہ قیاس کیا ہے اور کھانے و پانی کو اس حیثیت سے (ایک حکم میں) جمع کیا ہے کہ دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا۔ اگرچہ پانی قلیل ہی ہو۔ اس کی قوت و تاثیر کو اسی طرح سلب کر کر لیتا ہے جس طرح کھانا، چاہے قلیل ہی ہو، اس کی قوت کو سلب کر لیتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ نے مطلق جواب دیا ہے اور ائمہ کا اختلاف بیان نہیں کیا۔

اگر عورت کا دودھ بہائم مثلاً بکری وغیرہ کے دودھ کے مل جائے تو بوجہ مذکور اس میں بھی غالب کا اعتبار ہوگا اگر ایک عورت کا دودھ دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ مل جائے تو ان دونوں میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کے لیے حرمت ثابت ہوگی امام ابوحنیفہؒ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں (عورتوں کے) دودھ ایک ہی جنس سے ہیں اور ایک جنس دوسری جنس پر غالب نہیں آتی اور نہ ہی ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ مل کر ہلاک

ہوتی ہے لہٰذا کم دودھ زیادہ میں ہلاک نہ ہوگا۔ دونوں دودھ اپنی اپنی مقدار کیمطابق بچے کے لیے غذا گوشت اگانے، ہڈیاں پھیلانے اور بھوک بند کرنے کا کام دینگے کیونکہ ایک جنس دوسری کی قوت کو سلب نہیں کرتی ایک جنس دوسری کیساتھ ملکر ہلاک نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کا تیل غصب کر کے دوسرے تیل میں ملا دے تو وہ دونوں آدمی اس مخلوط تیل میں شریک ہوں گے۔ اور اگر غاصب اس کو کسی دوسری قسم کے تیل میں ملا دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مغصوب تیل غالب ہے تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ تمام مخلوط تیل لے لے اور غصبا دوسری قسم کا تیل اسکے تیل میں مل گیا ہے اتنا واپس کر دے اور اگر مغصوب تیل مغلوب ہوگیا ہو تو مغصوب کا مالک اس مخلوط میں شریک نہ ہوگا بلکہ غاصب کو بقدر غصب تاوان ادا کرنا ہوگا یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی جنس کے اختلاط اور دو جنسوں کے اختلاط کا حکم مختلف ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کو پانی کے ساتھ دودھ ملنے کے مسئلے پر قیاس کیا ہے جس طرح وہاں غالب کا اعتبار ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ دودھ کا ایسی چیز سے ملنا جو اس کی جنس سے ہے (ایک عورت کے دودھ کا دوسری کے دودھ سے مل جانا) تغذی کے معنی میں بگاڑ کو واجب نہیں کرتا۔ ہر ایک سے اس کے دودھ کی مقدار کے مطابق تغذی حاصل ہوگی کیونکہ ایک دودھ دوسرے دودھ کی قوت کو سلب نہیں کرتا۔ اس کے مقابلے میں دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا اس طرح نہیں ہے جبکہ دودھ مغلوب ہو کیونکہ پانی دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے یا (کم از کم) اس میں بگاڑ پیدا کر دیتا ہے لہٰذا اولاً تو تغذی حاصل ہی نہ ہوگی اور (اگر ہوگی تو) اس میں خلل واقع ہوگا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

بعد از طلاق رضاعت کا حکم

اگر ایک آدمی اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس عورت کو اسکے ہاں بچہ جننے کی وجہ سے دودھ آتا ہو پھر عدت گذرنے کے بعد وہ کسی دوسرے آدمی سے شادی کرلے مگر دودھ اسے بدستور آرہا ہو اب اگر وہ کسی بچے کو دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے قبل دودھ پلایا یا حاملہ ہونے کے بعد۔ اگر دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے پہلے دودھ پلایا ہو تو بالاتفاق پہلے خاوند سے رضاعت ثابت ہوگی کیونکہ دودھ اسی کے سبب نازل ہوا تھا لہٰذا نکاح کے ارتفاع سے دودھ کے حکم کا ارتفاع نہ ہوگا جیسا کہ موت سے دودھ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا اور جیسا کہ اگر عورت کا دودھ دوہ لیا گیا اور وہ مر جائے پھر اس کے مرنے کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس کے دودھ سے رضاعت کا حکم باطل نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی دودھ کا حکم باطل نہ ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے خاوند کے ہاں وضع حمل (بچہ جننے) کے بعد کسی بچے کو دودھ پلایا تو بالاتفاق رضاعت دوسرے خاوند سے ثابت ہوگی۔ کیونکہ دودھ کا دوسرے خاوند سے ہونا بالکل ظاہر ہے اور اگر وہ عورت دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے کے بعد اور وضع حمل سے قبل کسی بچے کو دودھ پلائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رضاعت پہلے خاوند سے ثابت ہوگی۔ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر معلوم ہو جائے کہ دودھ دوسرے سے ہے اور یہ معلوم ہونا اسطرح ہوگا کہ دودھ پہلے سے بڑھ جائے تو رضاعت دوسرے سے ثابت ہوگی ورنہ پہلے سے حسن بن زیاد نے امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ جب عورت حاملہ ہو جائے تو دودھ دوسرے کا ہے اس معاملے میں

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں خاوندوں سے رضاعت ثابت ہوگی۔ جب وضع حمل ہو کر بچہ پیدا ہو جائے گا تو اب صرف دوسرے خاوند سے رضاعت کا ثبوت ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند کا دودھ باقی ہے اب دوسرے خاوند سے حمل اس دودھ میں زیادتی کا سبب بنا پس دونوں دودھ ایک ہی تھن میں جمع ہو گئے لہٰذا حرمت رضاعت بھی دونوں سے ثابت ہوگی جیسا کہ دو عورتوں کے دودھ ملنے میں رضاعت دونوں سے ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وضع حمل ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں پہلے کا دودھ منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا رضاعت دوسرے سے ہی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا اپنی رائے پر استدلال اس طرح ہے کہ دوسرے خاوند سے حمل کے بعد دودھ کا بڑھ جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ دودھ اس دوسرے سے ہے ورنہ تو عام طور پر حمل کے بعد دودھ گھٹنا شروع ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف سے حسن بن زیاد والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ عادۃً حمل سے پہلا دودھ منقطع ہو جاتا ہے اور نیا دودھ پیدا ہوتا ہے لہٰذا حمل ثانی کے وقت موجود دودھ دوسرے خاوند سے منصور ہوگا نہ کہ پہلے سے۔ تو رضاعت بھی دوسرے سے ہوگی نہ کہ پہلے سے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اپنی رائے پر دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند سے دودھ کا نازل ہونا یقین سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ ولادت دودھ کے نزول کا یقینی سبب ہے۔ لہٰذا پہلے کا حکم رضاعت تو یقین سے ثابت ہوا اب یہ پہلا یقینی حکم اس وقت تک باطل نہ ہوگا جب تک کہ اسی طرح کا دوسرا یقینی سبب نئے دودھ کا نہ پایا جائے اور وہ ہے دوسری ولادت نہ کہ صرف حمل کیونکہ حاملہ کو کبھی تو حمل کے سبب دودھ اترتا ہے اور کبھی وضع حمل تک نہیں بھی اترتا اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی رہا امام ابو یوسف کا یہ کہنا کہ جب دودھ بڑھ گیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دوسرے سے پیدا ہوا تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دودھ کی زیادتی کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً غذا کی عمدگی اور زیادتی، صحت بدن اور طبیعت کا اعتدال وغیرہ پس مطلق حمل اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ دودھ اس سے بڑھا ہے۔ لہٰذا پہلے سے موجود حکم محض شک کی بناء پر منقطع نہ ہوگا۔ امام محمد کے استدلال کا جواب بھی انہی کے قول سے نکل آیا (و اللہ الموفق للصواب)

نیز رضاع کے حرمت پیدا کرنے میں نکاح سے ملی ہوئی رضاعت اور اس پر اجنبی رضاعت دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ تحریم کے دلائل ان دونوں کے درمیان فرق کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اور اس اصل کی تفصیل اس طرح ہے کہ:

مسائل: جب ایک آدمی کسی صغیرہ سے نکاح کرے اور اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی ماں اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی لہٰذا وہ نسبی بہن کی طرح اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح جب اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی بہن یا بیٹی اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی رضاعی بھانجی یا پوتی بن گئی۔

○ اگر دو چھوٹی لڑکیاں کسی کے نکاح میں ہوں اور کوئی اجنبی عورت آکر ان دونوں لڑکیوں کو اکٹھا یا یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں لڑکیاں ایک ساتھ اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ اب وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے البتہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے ایک کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا کیونکہ حرام تو ان دونوں بہنوں کا جمع کرنا ہے جیسا کہ نسبی بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے۔ اور اگر اس آدمی نے تین چھوٹی لڑکیوں سے نکاح کر رکھا تھا اور کسی عورت نے آ

کر تینوں کو اکٹھا دودھ پلا دیا تو وہ سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ وہ آپس میں رضاعی بہنیں بن گئیں اور ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے ہاں ان میں سے صرف ایک کو، جس کو چاہے اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ اگر اس عورت نے ان تین لڑکیوں کو یکے بعد دیگرے علیحدہ علیحدہ دودھ پلایا تو پہلی دو تو حرام ہو جائیں گی مگر تیسرے نمبر پر پینے والی بدستور اس کے نکاح میں رہے گی کیونکہ جب اس نے پہلی اور دوسری کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی بہنیں بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے نکل گئیں جب اس عورت نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو وہ ان کی رضاعی بہن ہے مگر وہ پہلے ہی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی ہیں لہٰذا تیسری اس آدمی کے نکاح سے خارج نہ ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں "جمع بین الاختین" کی صورت نہیں بنتی۔ اسی طرح جب اس نے دو کو ایک ساتھ دودھ پلایا پھر بعد میں تیسری کو تو پہلی دونوں خاوند پر حرام ہو گئیں اور تیسری بوجہ مذکور اس کی بیوی ہے اگر اس نے پہلی کو الگ دودھ پلایا پھر پچھلی دونوں کو اکٹھا ایک ہی وقت میں دودھ پلا دیا تو تینوں اس آدمی کے لئے حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب تک دوسری دونوں نے دودھ نہیں پیا تھا پہلی حرام نہ تھی جب انہوں نے یک وقت دودھ پی لیا تو تینوں اس کی بہنیں بن گئیں لہٰذا سب کا نکاح فاسد ہو جائے گا۔

○ اگر آدمی کے نکاح میں چار چھوٹی لڑکیاں ہوں اور کوئی عورت چاروں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو سب اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب اس نے ایک کے بعد دوسری کو دودھ پلایا تو دوسری پہلی کی رضاعی بہن بن گئی اب یہ دونوں "جمع بین الاختین" کی صورت پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے خارج ہو گئیں جب اس عورت نے تیسری کے بعد چوتھی لڑکی کو بھی دودھ پلا دیا تو یہ دونوں (تیسری اور چوتھی) بھی رضاعی بہنیں بن گئیں اور "جمع بین الاختین" کی وجہ سے یہ دونوں بھی اس کے نکاح سے نکل گئیں۔ ان تمام مسائل میں مہر اور رجوع سے متعلق مسائل ہم نیچے آنے والے مسئلہ میں بیان کریں گے اور وہ ہے۔

بڑی بیوی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا جب آدمی بیک وقت ایک چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکی اور ایک بڑی (بالغہ) عورت سے نکاح کرے اور بڑی چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ چھوٹی بڑی کی رضاعی بیٹی بن گئی اور رضاعی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح نسبی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر یہ صورت (بڑی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دینا) بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری کے بعد پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو بھی نکاح میں رکھے اور اگر یہ صورت بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری سے قبل پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ چھوٹی (دودھ پیتی) کو نکاح میں رکھے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی بیٹی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری نہیں کی لہٰذا اس کے ساتھ نکاح حرام نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں ہے اور رضاعی ماں، بیٹی کے ساتھ صرف نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

مذکورہ صورت میں مہر کا حکم جہاں تک مہر کے حکم کا تعلق ہے تو اگر آدمی بڑی (بالغہ) منکوحہ کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو اس کے لئے پورا مہر ہے، چاہے اس

نے یہ کام (اپنے خاوند کی چھوٹی منکوحہ کو اپنا دودھ پلانے کا) شرارت کی نیت سے کیا ہو یا سہواً ہو گیا ہو۔ کیونکہ جب اس کے ساتھ ہمبستری کی جا چکی تو مہر ادا کرنا ضروری ہو گیا لہٰذا اس کو مہر بھی ادا کرنا ہو گا اور دوران عدت رہائش بھی مہیا کرنی ہو گی البتہ اس کے لئے نفقہ (روٹی کا خرچ) نہیں ہو گا۔ کیوں کہ رہائش تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے بطور حق مقرر فرما دی ہے پس اس کا رہائش کا حق اس کے اس فعل (چھوٹی کو دودھ پلانے) کی وجہ سے ساقط نہ ہو گا۔ البتہ اس کے لئے نفقہ کا حکم بطور صلہ رحمی تھا جب اس نے خود ہی یہ حرکت (چھوٹی کو دودھ پلانا) کی۔ تو وہ اس حق کی مستحق نہ رہی۔ اور اگر اس آدمی نے اس بڑی سے ابھی تک ہمبستری نہیں کی تھی تو نہ اس کے لئے مہر ہے نہ رہائش ہے اور نہ خرچہ۔ چاہے اس نے یہ حرکت عمداً کی ہو یا خطاً۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمبستری سے پہلے پہلے اگر میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے تو سارا مہر ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ مُبدَل (انتفاع بضعہ جس کا بدلہ مہر تھا) صحیح سلامت عورت کی طرف لوٹ رہا ہے اور دو عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لئے مبدل (جس کے بدلے میں کوئی چیز مقرر ہو) کی سلامتی دوسرے کے لئے بدل کی سلامتی کو ضروری ٹھہراتی ہے تاکہ عقدِ مبادلہ (ایسا عقد جس میں ایک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کی جائے) میں مُبدَل اور بدل ایک ہی آدمی کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں ایسی صورت (قبل از ہمبستری تفریق) میں چاہیئے تو یہ تھا کہ خاوند پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا۔ یہ فرقت (جدائی) چاہے طلاق سے ہوتی یا بغیر طلاق کے۔ مگر شریعت نے قبل از ہمبستری طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر نصف مہر مقررہ کی مقدار مطلقہ عورت کو مال دینا لازم ٹھہرایا ہے تاکہ اس طرح کچھ اس کے ساتھ صلہ رحمی ہو جائے دوسرے اس کی رضامندی کے بغیر طلاق مل جانے اور زوجیت سے نکلنے پر اسے جو قدرتی غم پہنچا ہے اس کا کچھ علاج ہو جائے۔ مگر مذکورہ صورت میں جب اس نے اپنے خاوند کی چھوٹی دودھ پیتی منکوحہ کو خود اپنا دودھ پلا دیا تو گویا وہ نکاح کے بندھن سے نکلنے پر راضی تھی لہٰذا وہ کسی شئے کی مستحق نہیں۔

جہاں تک چھوٹی کے مہر کا تعلق ہے تو عام علماء کے نزدیک اس کو نصف مہر دینا خاوند کے لئے لازمی ہے مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کچھ بھی نہ ہو گا۔ امام مالک کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت (جدائی) بسبب فرقت پائے جانے کی وجہ سے اُس لڑکی کی جانب سے آئی ہے اور یہ سبب تھا اس کا دودھ پینا۔ کیونکہ اس طرح دودھ اس کے پیٹ میں جائے گا اور گوشت کو اگائے اور ہڈیوں کو پھیلائے گا جس سے جزئیت پیدا ہو گی جو حرمت نکاح کے اندر اصل مؤثر ہے اور مرضعہ کی جانب سے صرف یہی چیز پائی گئی ہے کہ اس نے چھوٹی کے منہ میں پستان ڈال کر اس کیلئے دودھ پینا ممکن بنا دیا ہے تو وہ فرقت کی شرط لانے والی قرار پائی اور قاعدہ ہے کہ حکم علت کیلئے ہوتا ہے نہ کہ شرط کیلئے، لہٰذا اس پر نہ چھوٹی کے لئے واجب ہے اور نہ بڑی کے لئے، جس نے دودھ پلایا ہے۔ اور ہمارا (احناف کا) موقف اس سلسلے میں جیسا کہ ذکر ہوا، یہ ہے کہ قبل از دخول فرقت، چاہے جس جانب سے ہو، تمام مہر کو ساقط کر دیتی ہے۔ دریں صورت نصف مہر کے برابر جو مال ہم خاوند کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں تو وہ صرف صلہ رحمی اور صنف نازک کی رعایت کے واسطے ہے۔ اور یہاں صغیرہ (دودھ پیتی) کی طرف سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس امر سے مانع ہو کہ اس کیساتھ یہ صلہ رحمی اور رعایت کی جائے کیونکہ اس کے فعل کو تجاوز سے تعبیر نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ اہل رضا میں سے ہے کہ اسکے فعل کو ارتفاعِ نکاح پر خوشنودی کی دلالت بنایا جائے۔ لہٰذا وہ نصف مہر سے محروم نہ ہو گی بخلاف بڑی کے کہ

اس کا یہ اقدام یعنی دودھ پلانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ارتفاعِ نکاح پر راضی تھی دوسرے یہ کہ اس کا یہ دودھ پلانا ایک قسم کا جرم بھی ہے لہٰذا وہ اس بات کی مستحق نہیں کہ اسے آدھا مہر دلایا جائے کیونکہ مجرم جرم پر رعایت کا مستحق نہیں بلکہ زجر و تنبیہ کا مستحق ہے اور یہ تنبیہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسے اس حق سے محروم کر دیا جائے تاکہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے لہٰذا اس کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی چاہے اُس نے اس اقدام (چھوٹی کو دودھ پلانے) میں فساد (خرابی) کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو بہر حال دونوں صورتوں میں اس کا یہ اقدام جرم ہے۔

مزید برآں یہ کہ فساد کی نیت کی صورت میں خاوند صغیرہ کو دیئے گئے نصف مہر کے واسطے بڑی سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کا یہ فعل (دودھ پلانا) نیت کی خرابی کی وجہ سے نہ تھا تو وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یعنی اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام محمد سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی نیت کے فساد اور عدم فساد میں بڑی کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ یہی رائے امام زفرؒ، بشر المریسیؒ اور امام شافعیؒ کی ہے۔ اس رائے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک قسم کے نقصان کا تاوان ہے۔ نقصان عمداً کیا جائے یا خطأً کیا جائے بہر صورت تاوان لازم آتا ہے۔
اور اس کے نقصان کے تاوان ہونے پر دلیل یہ ہے۔ کہ فرقت ہذا اس (عورت) کی جانب سے اُس کے چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے ہوئی لہٰذا اصلاً وہ کسی قسم کے مہر کی مستحق نہیں دودھ اس نے عمداً پلایا ہو یا خطأً۔ جب فرقت اس کی جانب سے واقع ہوئی تو گویا وہ دودھ پلانے کے سبب اپنے خاوند پر نصف مہر کو لازم کرنے والی ہے (کیونکہ قبل از دخول فرقت میں نصف مہر خاوند پر لازم ہو جاتا ہے)، حالانکہ اس بات کا احتمال تھا کہ صغیرہ کے مرتد ہونے یا بڑا ہونے پر اپنے خاوند کے بیٹے کے ساتھ جماع کرنے سے وہ نصف مہر بالکل ساقط ہی ہو جاتا مگر اس نے اپنا دودھ پلا کر خاوند پر نصف مہر کو یوں واجب کر دیا کہ اب اس کے سقوط کا احتمال ہی نہیں رہا تو گویا وہ اس کے مال کو ضائع کرنے والی ہے لہٰذا اس نقصان کا تاوان اس پر عائد ہوگا۔ امام محمد کا ایک قول یہ بھی ہے کہ فساد نیت میں بھی اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی اپنے قول ھذا پر دلیل یہ ہے کہ اس نے فساد کی نیت کی تو وہ فرقت کے ثبوت میں شرط لانیوالی ہے کیونکہ فرقت (جدائی) کی علت تو چھوٹی کا دودھ پینا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی طرف اس لئے کہ اگر اس کا دودھ پلانا فُرقت کا سبب ہو تو وہ سبب محض ہوگا کیونکہ اس پر ایک فعل اختیاری وارد ہوا ہے اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ اور سبب پر جب فعل اختیاری وارد ہو تو وہ سبب محض ہو جاتا ہے اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ سبب کا باعث آدمی سبب کو عمداً پیدا کرنے والا ہو۔ جیسا کہ اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا حتیٰ کہ چوپایہ نکل جائے اور گم ہو جائے یا پرندہ اڑ جائے اور ضائع ہو جائے۔ پھر اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ تاوان اگر اس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہونا تین حال سے خالی نہ ہوگا یا تو ملک نکاح تلف کرنے سے واجب ہوگا یا حق مہر تلف کرنے سے واجب ہوگا یا نصف مہر خاوند پر لازم کرنے سے واجب ہوگا تو ان صورتوں میں

پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ملک نکاح کے تلف کرنے سے اس کا تاوان نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس نے سارے مہر کو تلف نہیں کیا بلکہ اس کا نصف ساقط کیا ہے اور باقی نصف سابق نکاح کے ساتھ بطور واجب باقی ہے اور تیسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ مؤکد (لازم) کرنا تفویت (فوت یا تلف کرنے) کے مماثل نہیں لہٰذا تفویت کی مانند یہ زیادتی نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کی اس سلسلے میں اپنے مؤقف پر دلیل یہ ہے کہ کبیرہ (بڑی بیوی) اگرچہ فرقت کی شرط کو حاصل کرنے والی اور فرقت کی علت صغیرہ کی طرف سے ہے جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے لیکن اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب خطر اور اباحت میں یعنی مؤاخذہ اور عدم مؤاخذہ کے سبب میں شرط اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت شرط کی بجائے علت کی طرف کرنا اولی ہے مگر جب شرط محظور (قابل مؤاخذہ) ہو اور علت غیر محظور تو پھر حکم کی نسبت علت کے بجائے شرط کی طرف کرنا اولی ہے جیسا کہ بڑے راستے میں کنواں کھودنے کے مسئلہ میں ہے یعنی جس نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مرا تو اس کا سبب کھودنے والا ہے۔ اب اگر اس نے اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودا تو اس نے تعدی نہیں کی لہٰذا ضامن نہ ہوگا اور اگر عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس میں اس کی طرف سے زیادتی اور ارادہ پایا گیا لہٰذا کبیرہ نے جب فساد کی نیت نہ کی تو عدم مؤاخذہ میں شرط اور علت برابر ہوگئیں لہٰذا فرقت کا حکم علت کی طرف منسوب ہوگا اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا اور کبیرہ نے فساد کی نیت کی ہو تو شرط قابل مؤاخذہ ہوئی اور وہ ہے بڑی کا دودھ پلانا۔ اور علت غیر قابل مؤاخذہ اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ لہٰذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کرنا اولی ٹھہری۔ اب جب فساد نیت کے وقت فرقت کی نسبت شرط کی طرف ہوئی اور صغیرہ کے لئے نصف مہر خاوند پر ابتداء سے واجب ہوگیا بایں طور کہ وہ فرقت کو لازم کرنے والا ہے تو فرقت بڑی سے حاصل ہوئی گویا کہ وہ اس کے واجب کرنے کی علت ہے نہ یہ کہ فرقت کے بعد نصف مہر سابق نکاح کی وجہ سے باقی ہے کیونکہ یہ علت کو خاص کرنا ہے اس لئے کہ یہ کل مہر کو ساقط کرنے والی علت کے پائے جانے کے باوجود نصف مہر کو باقی رکھنے کا قول ہے جو باطل ہے تو گویا وہ اتنی مقدار کا مال خاوند کے لئے ضائع کرنے والی بنی لہٰذا خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس (بڑی بیوی) سے وہ مال لے سکتا ہے جو چھوٹی کو دے چکا ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قبل الدخول طلاق کے گواہ جب گواہی سے رجوع کرلیں تو ان پر بالاجماع تاوان واجب ہوتا ہے۔ بخلاف عدم فساد کی نیت کے کیونکہ فساد کی نیت نہ کرنے کی صورت میں فرقت کی نسبت بڑی کے فعل (دودھ پلانے) کی طرف نہیں ہوگی اور نہ وہ خاوند پر چھوٹی کے لئے نصف مہر کے وجوب کا باعث بنے گی لہٰذا مال کے سلسلے میں اس کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔ باقی رہا اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ تو اس مسئلہ یا استدلال سے جس طرح شیخین (امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف) کو الزام دیا جاسکتا ہے خود امام محمد کو بھی الزام دیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک بھی اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے والا ضامن ہوتا ہے۔ اگرچہ دروازہ کھولنے کے فعل پر ایک اختیاری فعل (جانور یا پرندے کا اپنے ارادے اور اختیار سے نکل جانا) وارد ہوتا ہے تو باقی استدلال کا جواب از خود آگیا خوب سمجھ لیں۔

پھر فساد کی نیت تین چیزوں سے ثابت ہوگی۔ ایک تو یہ کہ اسے علم ہو کہ صغیرہ اس کے خاوند کی منکوحہ ہے دوسرے یہ کہ اسے یہ بھی معلوم ہو کہ اگر اس نے اسے دودھ پلایا تو نکاح فاسد ہوجائے گا تیسرے یہ کہ دودھ پلانے کی اشد ضرورت بھی نہ ہو۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر چھوٹی کو دودھ

نہ پلایا جاتا تو وہ ہلاک ہو جاتی ۔ فساد کی نیت نہ ہونے کے سلسلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ ۔ کیونکہ خاوند نیت سے فساد کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ منکر پر قسم ہوتی ہے ۔ لہٰذا قسم کے ساتھ قول عورت کا ہی معتبر ہوگا ۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر گذشتہ اتفاقی اور اختلافی مسائل میں مہر اور رجوع کا حکم ہے ۔

مسائل: اگر آدمی نے ایک بڑی اور دو چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں کے ساتھ نکاح کر رکھا ہوا اور بڑی دونوں چھوٹی لڑکیوں کو اپنا دودھ پلا دے تو اگر اس نے ان دونوں کو ایک ساتھ دودھ پلایا تو سب اس پر حرام ہوگئیں کیونکہ دونوں چھوٹی لڑکیاں بڑی کی رضاعی بیٹیاں بن گئیں اور بڑی ان کی رضاعی ماں ۔ چونکہ ماں اور بیٹی ایک نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں لہٰذا سب حرام ہوگئیں ۔ اس آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ شادی کرے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی ماں ہے اور ماں بیٹی کے ساتھ نفس نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے اور نہ ہی وہ آدمی اس امر کا مجاز ہے کہ چھوٹی دونوں کو اکٹھا نکاح میں رکھ سکے کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں ہاں اگر اس نے بڑی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی تو ان دو چھوٹی میں سے کسی ایک کو نکاح میں رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی لڑکی ہوگی اور سوتیلی لڑکی اس کی رضاعی ماں کے ساتھ مجرد نکاح سے حرام نہیں ہو جاتی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے اور اگر بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا تھا تو اب نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے ۔ اور

○ اگر بڑی عورت نے چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلایا تو خود بڑی اور پہلے پینے والی چھوٹی حرام ہو جائیں گی کیونکہ جونہی اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی ماں بیٹی بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے جدا ہوگئیں اب رہی دوسری صغیرہ تو بڑی نے اس کو اس وقت دودھ پلایا ہے جبکہ وہ پہلے ہی پہلی چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے الگ ہو چکی ہے ۔ لہٰذا دوسری کو دودھ پلاتے وقت " جمع بین الام والبنت " کی صورت نہیں بنتی لیکن وہ اسکی رضاعی سوتیلی بیٹی بن گئی ۔ بنا بریں اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری چھوٹی اس پر حرام ہوگی ورنہ نہیں ۔ دوسرے نمبر پر دودھ پینے والی کے ساتھ نکاح کی صورت میں بڑی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو جائے گا اور چھوٹی دونوں کو جمع کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ۔

بوجہ مذکور اگر کسی آدمی کا ایک بڑی اور تین چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں سے نکاح ہوا اور بڑی یکے بعد دیگرے چھوٹی تینوں کو اپنا دودھ پلا دے تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی ۔ کیونکہ جب اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ اسکی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے " جمع بین الام والبنت کی صورت بن گئی لہٰذا دونوں اس پر حرام ہوگئیں اور جب اس نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ خود بڑی اور پہلی چھوٹی اس آدمی سے جدا ہو چکی تھیں لہٰذا یہاں جمع بین الام والبنت کی صورت نہ بنی ۔ اب اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہے تو یہ دوسری بھی حرام ہو جائیگی کیونکہ یہ اسکی سوتیلی لڑکی بن گئی جس کی ماں سے وہ ہمبستری کر چکا ہے اور اگر اس نے اسکی رضاعی ماں (بڑی بیوی) سے ہمبستری نہ کی ہو تو وہ اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ بڑی تیسری کو بھی دودھ نہ پلا دے جب اس نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو اب پچھلی دونوں (دوسری اور تیسری) بھی حرام ہوگئیں کیونکہ وہ رضاعی بہنیں بن گئیں ۔ اور اس کے بعد بڑی کے نکاح، دو چھوٹیوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے اور تمام صغائر میں سے ایک کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ۔

○ اگر ایک آدمی دو چھوٹی (دودھ پیتی) اور دو بڑی عورتوں سے نکاح کرے اور دونوں بڑی عمداً ایک چھوٹی کو اپنا دودھ پلادیں مگر ایک کے بعد دوسری پلائے پھر وہ دونوں یکے بعد دیگرے دوسری چھوٹی کو بھی اپنا اپنا دودھ پلادیں تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی (دودھ پیتی) اس آدمی کے نکاح سے نکل جائینگی اور دوسری چھوٹی (دودھ پیتی) بدستور اس کی منکوحہ رہے گی کیونکہ جب انہوں نے پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو ہر ایک اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا "جمع بین الام والبنت کی وجہ سے وہ نکاح سے خارج ہوگئیں مگر جب انہوں نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھیں لہٰذا دوسری جمع بین الام والبنت کے باعث حرام نہ ہوگی البتہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی بیٹی ہے وہ اس منکوحہ (بڑی) کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری لڑکی حرام ہوگی ورنہ نہیں۔ ان دونوں بڑی میں سے کسی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ اور پہلی صغیرہ کے ساتھ نکاح کے جواز کا معاملہ گزشتہ تفصیل کے مطابق ہے۔

اگر ان دو بڑی میں سے ایک چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگر اپنا دودھ پلادے پھر دوسری بڑی بھی چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلادے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری بڑی نے بھی اگر پہلے اسی چھوٹی کو پلایا ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے دودھ پلایا تھا تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی اس کے نکاح سے نکل جائیں گی اور دوسری چھوٹی بدستور اس کی منکوحہ رہے گی اور اگر دوسری بڑی نے پہلے اس چھوٹی کو پلایا جس کو پہلی بڑی نے اولاً نہیں پلایا تھا تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی اور یہ اس وجہ سے کیونکہ پہلی بڑی نے جب پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے جمع بین الام والبنت کی صورت پیدا ہوگئی لہٰذا دونوں اس پر حرام ہوگئیں مگر جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی (یعنی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھی) لہٰذا "جمع بین الام والبنت" کی صورت نہ بنی لیکن دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی بیٹی ٹھہری اگر اس نے اس کی رضاعی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو وہ (دوسری چھوٹی) حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی جب دوسری بڑی آئی اور پہلی چھوٹی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا وہ اس کیلئے حرام ہوگئی جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی لہٰذا وہ دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی لڑکی بن گئی لہٰذا اگر اس کی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی اور جب دوسری بڑی نے پہلے اس اس چھوٹی کو دودھ پلایا ہو، جسے پہلی بڑی نے پہلے نہ پلایا تھا، تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی لہٰذا جمع بین الام والبنت، کی بناء پر دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی جیسا کہ پہلی بڑی اور پہلی چھوٹی اس پر حرام ہوگئی تھیں۔ گویا اس صورت میں سب کی سب اس پر حرام ہوگئیں۔

○ اگر ایک آدمی کے نکاح میں ایک صغیرہ (دودھ پیتی) اور ایک کبیرہ (بڑی۔ بالغ) ہو۔ اور کبیرہ کی ماں نے صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو دونوں منکوحہ (صغیرہ اور کبیرہ) اس آدمی کے نکاح سے جدا ہو جائیں گی کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اسی طرح کبیرہ کی بہن نے اگر صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کی بیوی کی بہن کی رضاعی بیٹی بن گئی اور خالہ و بھانجی کا ایک نکاح میں جمع کرنا رضاعت میں اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نسب میں ناجائز ہے ——— اور اگر صغیرہ کو کبیرہ کی پھوپھی نے یا خالہ نے اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نہیں نکلے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی بیوی کی

رضاعی پھوپھی زاد یا خالہ زاد ٹھہری اور انسان کے لیے جس طرح جائز ہے کہ وہ ایک نکاح میں ایک عورت کے ساتھ اس کی نسبی پھوپھی زاد یا خالہ زاد کو جمع کر لے اسی طرح رضاعت میں بھی جائز ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر وہ مطلقہ بیوی دورانِ عدت اس آدمی کی صغیرہ (دودھ پیتی) منکوحہ کو اپنا دودھ پلا دے تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نکل جائے گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس طرح دورانِ نکاح رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا ناجائز ہے اسی طرح دوران عدت بھی رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا ناجائز ہے۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کا، جبکہ وہ صغیر (دودھ پیتا بچہ) تھا، ایسی عورت کے ساتھ نکاح کر دیا جسے دودھ اترتا تھا پھر وہ عورت مرتد (بے دین) ہوگئی اور ارتداد کے باعث اس لڑکے کے نکاح سے نکل گئی۔ بعد ازاں وہ دوبارہ مسلمان ہوگئی اور اس سے اس آدمی (پہلے خاوند کے باپ) نے نکاح کر لیا جس سے وہ حاملہ ہوگئی پھر اس عورت نے اپنا دودھ اس بچے کو پلا دیا جو اس کا زوج تھا تو وہ دوسرے زوج (موجودہ خاوند یعنی بچے کا باپ) پر حرام ہو گئی بشر بن الولید نے امام محمد سے اسی طرح روایت کیا ہے کیونکہ وہ لڑکا اس کے خاوند کا رضاعی بیٹا بھی بن گیا اور وہ عورت اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے لہٰذا وہ اس پر حرام ہوگئی۔

○ اگر آدمی نے اپنی ام ولد کا اپنے صغیر (دودھ پیتے) مملوک (غلام) سے نکاح کر دیا اور اس (ام ولد) نے اپنے آقا کا دودھ (یعنی جو اسے آقا کی وطی کے سبب اترا تھا)، اس چھوٹے مملوک کو پلا دیا تو وہ اپنے خاوند پر حرام ہوگئی اور اپنے مولا پر بھی۔ کیونکہ زوج (مملوک) اس کے خاوند (آقا) کا رضاعی بیٹا بن گیا اور وہ اس (مملوک) کے رضاعی باپ (آقا) کی موطوءہ (ہمبستری شدہ) ہے لہٰذا اس پر حرام ہو جائے گی۔ اب مولا کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ محض ملک یمین (آقا ہونے) کے سبب اس سے وطی (ہمبستری) کرے کیونکہ وہ اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی صغیرہ (دودھ پیتی) سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دے دی بعد ازاں ایک دودھ والی کبیرہ سے نکاح کیا جس نے اس مطلقہ صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو یہ کبیرہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی کیونکہ یہ اس آدمی کی منکوحہ (جو اگرچہ اب مطلقہ ہے) کی رضاعی ماں بن گئی لہٰذا یہ بیٹی کے منکوحہ ہونے کے سبب اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان

رضاعت کا ثابت ہونا یا ظاہر ہونا دو چیزوں سے ہوتا ہے۔

۱۔ اقرار سے۔

یا بینہ (گواہی) سے۔

اقرار سے ثبوت اقرار اس طرح کہ ایک آدمی اپنی منکوحہ بیوی کے بارے میں کہے کہ وہ اس کی رضاعی بہن یا رضاعی ماں یا رضاعی بیٹی ہے جب وہ ایسا کہے تو میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اس معاملے میں اسے سچا تصور کیا جائے گا۔ اب اس کے لیے اس عورت کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرنا یا اس سے کسی قسم کا جنسی نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ عورت اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے ہر دو صورتوں میں دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ اس آدمی کے زعم کے مطابق حرمت ثابت ہو گئی۔ پھر یہ تفریق اگر اس عورت کے ساتھ دخول (ہمبستری) سے قبل ہو تو اس عورت کے لیے نصف مہر ہے اگرچہ وہ عورت اس آدمی کی تکذیب ہی کیوں نہ کر رہی ہو۔ کیونکہ خاوند اپنے خلاف تصدیق کرنے والا ہے نہ کہ اس کے خلاف اپنا حق جو باطل کرنے میں اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس عورت کے لیے پورا مہر خرچہ دوران عدت اور سکنی دوران عدت (رہائش) ہے کیونکہ خاوند خود ہی اپنے خلاف اس چیز کی تصدیق کرنے والا ہے۔

اقرار سے رجوع کی صورت اگر خاوند نے اولاً رضاعت کا اقرار کیا پھر کہنے لگا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا یا میں بھول گیا تھا یا میں نے جھوٹ بولا تھا تو میاں بیوی کا نکاح برقرار رہیگا اور ہمارے (احناف کے) نزدیک انکے درمیان تفریق نہ ہوگی۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائیگی اور اس صورت میں خاوند کی تصدیق نہ کی جائیگی اس قول پر انکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے حرمت کے سبب کا اقرار کیا ہے لہٰذا اسے رجوع کا حق نہیں جیسا کہ آدمی طلاق کا اقرار کرے تو اسے رجوع کا حق نہیں رہتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی لونڈی کے بارے میں کہے کہ یہ میری بیوی ہے یا میری بہن یا میری بیٹی پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی اور وہ لونڈی آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اقرار ایک قسم کی خبر دینا ہے۔ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "یہ میری بہن ہے" اس امر کی خبر ہے کہ وہ اس کی کبھی بھی بیوی نہیں رہی کیونکہ وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جب اس نے یہ کہا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو گویا اس نے پہلے تو یہ کہا کہ میں نے اس سے شادی نہیں کی پھر کہا کہ میں نے اس سے شادی کی اور عورت بھی اس کی تصدیق کر دے تو ان کا نکاح برقرار رہے گا اسی طرح یہاں ہوگا — بخلاف مسئلہ طلاق کے۔ کیونکہ اس آدمی کا یہ کہنا کہ "میں نے تجھے تین طلاقیں دیدیں تمہیں" اس کی طرف سے طلاق دینے کا اقرار ہے اور یہ بات پکی ہے کہ جب تک نکاح کی صحت نہ ہو اس وقت تک طلاق نہیں دی جا سکتی۔ جب اس نے ایک مرتبہ طلاق کا اقرار کیا اور پھر رجوع کیا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور نہ ہی مذکورہ (تفریق بسبب اقرار رضاعت والے) مسئلے کو لونڈی کو اپنی ماں یا بہن کہنے اور اس کے آزاد ہو جانے پر قیاس کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا دراصل ملک کی نفی کا مقتضی نہیں کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ اگر واقعی وہ اس کی ماں یا بہن ہو تو اس کا اس آدمی کی ملک میں آجانا جائز ہوتا ہے حتی کہ اس کی جانب سے آزادی اس (عورت) پر واقع ہو جاتی ہے تو گویا یہ لفظ اسکی طرف سے نئے عتق کا متضمن ہوا اور ظاہر ہے عتق جبھی ہوگا جب ملک ثابت ہو گی۔ ایسی صورت میں جب

وہ یہ کہے کہ مجھے وہم ہوگیا تھا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح زوج اگر نکاح سے قبل یہ اقرار کرے کہ یہ عورت میری رضاعی بہن یا ماں یا بیٹی ہے اور اس قول پر اصرار کرے تو اب اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرے اگر نکاح کیا تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور اگر یہ کہے کہ مجھے وہم ہوگیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو پھر احناف کے نزدیک اس کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اگر وہ آدمی اپنے اقرار کا انکار کرے اور دو گواہ اس کے اقرار پر گواہی دے دیں تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اسی طرح جب وہ نسب کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ عورت میری نسبی ماں یا بہن یا بیٹی ہے اور ادھر عورت کا معروف نسب نہ ہو دوسرے وہ ظاہر عمر کے اعتبار سے اس کی ماں یا بیٹی بن بھی سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھا جائے گا اگر وہ اپنے اس قول پر اصرار کرے اور ثابت رہے تو ان (میاں بیوی) کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے وہم سا ہوگیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس عورت کا کوئی معروف حسب نسب ہو یا بظاہر اس کی بیٹی یا ماں نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں جھوٹا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

بینہ سے رضاعت کا ثابت ہونا

بینہ سے رضاعت ثابت ہونا یا ظاہر ہونا اس طرح ہے کہ رضاعت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دے دیں۔ رضاعت کے معاملے میں اس سے کم آدمیوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی اکیلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ شہادت کا یہ معیار ہمارے (احناف) نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا: اکیلی چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہے ان کی توجیہ یہ ہے کہ رضاعت کی گواہی دینا ایک مستور (پوشیدہ) امر کی گواہی دینا ہے جو تھن کی طرف دیکھنے کے بعد ہی دی جا سکتی ہے۔ لہٰذا اس معاملے میں اکیلی عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہوگی جیسا کہ ولادت میں اکیلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: "رضاعت کے معاملے میں دو آدمیوں سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے" اور یہ بات آپ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں ارشاد فرمائی مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا لہٰذا اس پر اجماع صحابہ ہوگیا۔ دوسرے یہ کہ رضاعت ایک ایسا معاملہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں لہٰذا اس میں صرف عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ رضاعت پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں تو اس لیے کہ لونڈی کے تھنوں کو تو اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے رہا حرہ (آزاد) عورتوں کے تھنوں کا دیکھنا تو کم از کم محرم مرد تو دیکھ سکتے ہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں اسلیے اکیلی عورتوں کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اکیلی عورت کی گواہی کا اعتبار اصول شرع میں بوقت ضرورت ہے اور وہ ضرورت، مشہود جس معاملے میں گواہی دی جارہی ہے، پر مردوں کا مطلع نہ ہو سکنا ہے جب رضاعت کے معاملے میں مردوں کی اطلاع فی الجملہ جائز ہوئی تو ضرورت ثابت نہ ہوئی بخلاف مسئلہ ولادت کے۔ کیونکہ ولادت کے مشاہدے میں کوئی مرد

ولادت پر مطلع نہیں ہو سکتا لہٰذا وہاں اکیلی عورت کی شہادت قبول کرنے کی ضرورت ہوئی۔
رہا یہ امر جب کوئی عورت رضاعت پر گواہی دے دے تو خاوند کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بیوی کو چھوڑ دے کیونکہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حضرت عقبہ ابن الحرث نے ابی اہاب کی لڑکی سے شادی کی تو ایک سیاہ رنگ کی عورت آئی اور کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلا دیا تھا عقبہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کی آپ نے فرمایا تو اس (بیوی) کو چھوڑ دے۔ عقبہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا حضور! وہ تو ایسی ایسی عورت ہے اس کی بات پر کیسے اعتماد کریں؟ فرمایا جو کچھ بھی ہو تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو۔ ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عقبہ کہتے ہیں میں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی تو آپؐ نے اعراض فرمایا (یعنی کوئی جواب نہ دیا۔ یا منہ پھیر لیا) میں نے دوبارہ بیان کیا تو بھی اعراض فرمایا میں نے سہ بارہ گذارش کی تو فرمایا ذرعھا (تو اپنی بیوی کو چھوڑ دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی روایت کیمطابق "فارقھا" یا دوسری روایت کے مطابق "فدعھا" فرمانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپؐ کا یہ امر "امر استحبابی" تھا کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ آپؐ نے خود ان کے درمیان تفریق نہیں فرمائی بلکہ اعراض فرمایا اگر تفریق واجب ہوتی تو آپؐ کبھی اعراض نہ فرماتے تو آپؐ کا "فارقھا" فرمانا نکاح کے باقی رہنے پر دلیل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے شادی کی ایک دوسری عورت آئی اور میاں بیوی سے کہنے لگی کہ میرا خیال ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا اس آدمی نے حضرت علی المرتضیٰؓ سے پوچھا تو آپؓ نے فرمایا وہ بدستور تیری بیوی ہے کوئی آدمی اسے تیرے لیے حرام نہیں قرار دے سکتا اس کے باوجود اگر تو اس عورت سے علیحدگی اختیار کرلے تو بہتر ہے۔ یہی مسئلہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ گواہی دینے والی عورت اپنی شہادت میں سچی ہو لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ پھر جب آدمی عورت کو چھوڑ دے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ اسے نصف مہر دے اگر یہ چھوڑنا قبل از دخول (ہمبستری) ہو بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو گیا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ خاوند سے کوئی چیز نہ لے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر یہ چھوڑنا بعد از دخول ہو تو مرد کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ عورت کو پورا مہر اور دوران عدت، خرچہ اور رہائش دے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہوا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مہر مثل اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہو وہ لے اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) خرچہ اور رہائش بھی نہ لے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر آدمی ایک عورت کی گواہی کے باوجود اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیتا ہے تو وہ ایسا کرنے کا بھی مجاز ہے کیونکہ حکماً نکاح قائم ہو چکا ہے۔ اسیطرح یہی حکم (چھوڑنے میں افضلیت کا حکم نہ کہ وجوب کا) اس وقت بھی ہے جب صرف دو عورتیں گواہی دیں یا ایک مرد اور ایک عورت یا دو غیر عادل مرد یا ایک مرد اور دو غیر عادل عورتیں اور جب دو عادل مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں گواہی دے دیں اور میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے اور یہ تفریق قبل از دخول

(ہمبستری) ہو تو عورت کے لیے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ واضح ہو گیا کہ یہ نکاح فاسد تھا اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس کے لیے مہر مثل (اتنا مہر جو اس جیسی عورتوں کا مقرر کیا جاتا ہو) اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہوگا وہ ہوگا اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) کسی قسم کا خرچہ اور رہائش نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام فاسد نکاحوں میں ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم)۔

كِتَابُ النَّفَقَةِ

(بیویوں کے) روزینہ یا خرچہ کا بیان

نفقہ (روزینہ، خرچہ) چار قسم کا ہے۔ بیویوں کا نفقہ، عزیز و اقارب کا نفقہ، غلام کا نفقہ اور جانوروں اور جمادات کا نفقہ۔

بیویوں کے نفقہ (روزینہ) کا بیان درج ذیل چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔

نفقہ کے وجوب (واجب اور لازم ہونے) کا بیان

سببِ وجوب کا بیان

وجوب کی شرائط کا بیان

واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

نفقہ کے وجوب کی کیفیت کا بیان

نفقہ کے واجب ہونے کے بعد سقوط کا بیان

فصل (۱)

نفقہ کے وجوب کا بیان

نفقہ کے وجوب (واجب ہونے) پر قرآن مجید، سنت مبارکہ، اجماع اور عقل دلالت کرتے ہیں۔

قرآن سے ثبوت | قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ نفقہ کے واجب ہونے پر دال ہیں۔

(۱)۔ اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ (سورۃ الطلاق: ۶)

ترجمہ: اُن (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو۔

اس آیت کریمہ میں مطلقہ عورتوں کو سکونت مہیا کرنے کا حکم دینا گویا ان پر خرچ کرنے کا حکم دینا ہے کیونکہ گھر سے باہر نکلے اور کچھ کمائے بغیر وہ کیسے خرچ حاصل کر سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی

قرأت میں تو یہاں "سَكَنْتُمْ" کے بعد "وَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُّجْدِكُمْ" اپنی گنجائش کے مطابق تم ان مطلقہ عورتوں پر خرچ کرو) کے الفاظ صراحتہً موجود ہیں۔ اور یہ واضح نص ہے۔

(ب) وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ (الطلاق : ۶)

ترجمہ: اور انہیں تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ

یعنی ان پر خرچ کرنے کے معاملے میں ان کو تنگ نہ کرو کہ ان کا خرچ تنگ ہو جائے اور وہ گھر سے نکلنے پر مجبور ہو جائیں یا اس آیت کا معنی یہ ہے کہ رہائش کے معاملہ میں انہیں تنگ نہ کرو کہ بلا اجازت ان کی رہائش گاہ میں داخل ہو جاؤ۔ جس سے ان کی رہائش تنگ ہو جائے اور وہ نکلنے پر مجبور ہو جائیں۔

(ج) - وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق : ۶)

ترجمہ: اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک۔

(د) وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ : ۲۳۳)۔

ترجمہ: اور جس (آدمی) کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا، موافق دستور کے۔

(ھ) لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا اٰتٰىهُ اللّٰهُ (سورۃ الطلاق : ۷)

ترجمہ: وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

(و) وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ : ۲۲۸)

ترجمہ: اور عورتوں کا بھی حق ہے موافق دستور (شرعی) کے۔ کہا گیا ہے کہ ان کا یہ حق، حقِ مہر اور حقِ نفقہ ہے۔

سنت سے ثبوت

سنت سے نفقہ کا وجوب درج ذیل روایات سے ثابت ہوتا ہے۔

۱۔ ترجمہ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ وہ تمہارے ہاں خالی ہاتھ ہیں اور اپنی ذات کے لئے کسی شئے کی مالک نہیں۔ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر اپنے ماتحت کیا ہے اور اللہ کی اجازت سے ان کی عصمت کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو تمہارا بستر نہ روندنے دیں اور نہ کسی ایسے آدمی کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو۔ اگر تمہیں ان کے نافرمان ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پہلے انہیں سمجھاؤ اور بستروں سے انہیں الگ کر دو۔ اس پر بھی باز نہ آئیں تو انہیں مارو مگر ایسی مار نہ ہو کہ ان کی ہڈی پسلی ہی ٹوٹ جائے۔ اور ان کا تمہارے اوپر یہ حق ہے کہ تم انہیں دستور (شرعی) کے موافق کپڑا اور کھانا دو۔ بہترین مرتبہ ارشاد فرمایا کیا میں نے پہنچا دیا؟ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید میں مذکور مجمل حق یعنی "وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" کی تفسیر ہو تو یہ حدیث قرآن میں موجود اصل کو بیان کرنے والی ہوئی۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ عورت کا خاوند پر کیا حق ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب خود کھائے تو اسے بھی

کھلائے جب خود پہنے تو اسے بھی پہنائے، اس کو مستقل طور پر نہ چھوڑے رکھے سوائے اس کے کہ بطور تادیب رات کو بستر سے الگ رکھے، اسے کسی قسم کا ضرر نہ پہنچائے اور نہ ہی اس کی برائی بیان کرے۔

۳۔ حضرت ابوسفیان کی بیوی ہند کے اپنے خاوند کی کنجوسی کی شکایت کرنے پر آپؐ نے فرمایا: تو ابوسفیان کے مال سے اتنا مال لے سکتی ہے جو تجھے اور تیرے بچوں کے لئے باعزت طور پر کافی ہو رہے۔ اگر نفقہ واجب نہ ہوتا تو آپؐ اسے ابوسفیان کی اجازت کے بغیر مال لینے کی اجازت نہ فرماتے۔

اجماع سے ثبوت جہاں تک اجماع سے وجوبِ نفقہ کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں پوری امت کا اجماع ہے کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

عقلی طور پر ثبوت عقلی طور پر بیوی کے نفقہ کا وجوب (واجب ہونا) اس طرح ہے کہ وہ خاوند کے حق کے طور پر اس کی قیدِ نکاح میں ہے۔ اس کے حق کی وجہ سے وہ باہر نکل کر کمانے سے منع کر دی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی قیدِ نکاح کا نفع بھی خاوند ہی کو لوٹ رہا ہے لہٰذا اس کی کفالت بھی خاوند کے ذمہ ہی ہونی چاہیئے۔ اگر اس کی کفالت کی ذمہ داری خاوند پر نہ ڈالی جائے اور نہ وہ خود خاوند کے حق کے باعث باہر نکل کر کما سکے تو اس طرح وہ ہلاک ہو جائیگی لہٰذا اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قاضی کا خرچہ مسلمانوں کے بیت المال سے مقرر کیا گیا ہے کیونکہ وہ انہی کے کام میں محبوس (روکا گیا) ہے اور کسی دوسرے ذریعے سے کمائی نہیں کر سکتا لہٰذا اس کے اخراجات ان کے مال یعنی بیت المال سے وضع کئے جائیں گے۔ اسی طرح یہاں (عورت کے نفقہ میں) ہے

فصل ۲

وُجوبِ نفقہ کے سبب کا بیان

وجوبِ نفقہ کے سبب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وجوبِ نفقہ کا سبب، بیوی کو روک رکھنے (حبس) کا وہ حق ہے جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوبِ نفقہ کا سبب زوجیت ہے یعنی عورت کا مرد کی بیوی ہونا بعض شوافع نے عورت پر خاوند کی ملکِ نکاح کو سبب بنایا ہے اور بعض نے "قوامیۃ" (قوام ہونے) کو۔ شوافع نے اپنی دلیل سورۃ النساء کی اس آیت کو بنایا ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ۔ (آیت نمبر ۳۴)

(مرد عورتوں کے محافظ و مدبر ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور اس لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے کیونکہ وہ قوام (نگران، ذمہ دار) ہیں اور قوامیت نکاح سے ثابت ہوتی ہے لہٰذا وجوبِ نفقہ کا سبب نکاح ٹھہرا کیونکہ مملوک پر خرچ کرنا ملک کی اصلاح اور اس کی بقاء کے باب سے ہے تو اس کے وجوب کا سبب، ملکیت ہوئی جیسا کہ غلاموں کے نفقہ کا سبب ملکیت ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حقِ حبس (عورت کو روک رکھنے کا حق) جو خاوند کو نکاح کے باعث حاصل ہے

وہی عورت کے حق نفقہ کیلئے مؤثر (سبب) ہے۔ جہاں تک مِلکِ نکاح کا تعلق ہے، وہ سبب نہیں بن سکتا کیونکہ مِلکِ نکاح کا عوض عورت کو دیا جا چکا ہے اور وہ ہے مہر۔ لہٰذا ایک شے کے مقابلے میں دو عوض نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ہی شوافع کی طرف سے پیش کردہ سورۃ النساء کی مذکورہ آیت کو دلیل بنایا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں نفقہ کے باعث قوامیت کا اثبات ہے نہ کہ قوامیت کے باعث نفقہ کا اثبات۔

نکاحِ فاسد میں نفقہ نہیں

اس اصل کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ نکاحِ فاسد میں کسی مسلمان پر کوئی نفقہ نہیں کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب ہی نہیں پایا گیا اور وہ ہے حق حبس، جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جب نکاح ہی صحیح نہ ہوا تو خاوند کے لئے یہ حق بھی ثابت نہ ہوا۔ درحقیقت نکاح فاسد نکاح ہی نہیں لہٰذا نکاح فاسد کی عدت میں نفقہ بھی نہیں ہوگا اگرچہ ایسی عدت میں خاوند کو حق حبس حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق اسے بسبب نکاح حاصل نہیں ہوتا بلکہ نطفہ اور نسب کے خلط ملط ہونے سے بچاؤ کے لئے ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عدت کا حال بہر کیف نکاح کے حال سے زیادہ قوی نہیں ہوتا تو نفقہ جب نکاح فاسد میں واجب نہیں تو نکاح فاسد کی عدت میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح کی عدت میں نفقہ واجب ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بوجہ نکاح حاصل ہے کیونکہ نکاح ایک لحاظ سے ابھی قائم ہے لہٰذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی جیسا کہ فرقت (جدائی) سے قبل مستحق تھی بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ مستحق ہوگی کیونکہ بعد از فرقت خاوند کے لئے حق حبس مزید مؤکّد (تاکیدی، ضروری) ہو جاتا ہے۔ جب سبب وجوب زیادہ مؤکّد ہوا تو اس کا حکم (نفقہ) بھی زیادہ مؤکّد ہو گیا۔ پس نکاح صحیح میں نفقہ جب فرقت سے پہلے واجب تھا تو بعد از فرقت دورانِ عدت بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ فرقت بوجہ طلاق ہو یا بوجہ غیر طلاق ہر دو صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔ حیا ہے بغیر طلاق کی فرقت خاوند کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے اگر بیوی کی طرف سے فرقت ہو تو بطور استحسان دوران عدت نفقہ واجب ہے۔

اِس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی) اگر خاوند کی طرف سے بذریعہ طلاق ہو تو عورت کے لئے نفقہ (روزینہ) اور سکنیٰ (رہائش) ہے۔ طلاق رجعی ہو یا بائن اور عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ جبکہ وہ مدخول بہا (اس کے ساتھ ہمبستری کی جا چکی) ہو کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بذریعہ نکاح ملتا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق بائن اور رجعی میں، جبکہ وہ حاملہ ہو، نفقہ اور سکنیٰ ہے۔ اور طلاق البتہ (طلاق مغلّظہ) میں اگر حاملہ ہو تو اسے سکنیٰ کا حق حاصل ہے مگر نفقہ کا نہیں کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو چکا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ اس کے لئے سُکنیٰ کا حکم بھی نہ ہوتا مگر سکنیٰ کے معاملے میں نص قرآنی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک طلاق مغلظہ والی کے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سُکنیٰ۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق اور احکام العدۃ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اور برابر ہے کہ طلاق کسی عوض کے بدلے میں ہو یا غیر عوض کے بدلے میں (ہر دو صورتوں میں

دوران عدت نفقہ واجب ہوگا) اور وہ ہے خلع اور مال کے بدلے طلاق جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی۔

مسائل اگر خاوند نے عورت سے خلع اس شرط پر کیا کہ وہ اس کے نفقہ اور سکنی سے بری الذمہ ہوگا تو نفقہ سے تو بری ہو جائے گا مگر سکنی سے بری نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ نفقہ تو خالصۃً "عورت" کا حق ہے جسے وہ اپنی طے کردہ شرط کی بنا پر چھوڑ دے گی مگر سکنی میں حق اللہ بھی داخل ہے۔ لہٰذا اس کے ساقط کر دینے کی مالک نہیں۔

⊙ اگر عورت نے خاوند کو قطع تعلق کے بغیر ہی نفقہ سے بری کر دیا تو اس کی طرف سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ بری کرنا گویا ایک واجب کو ساقط کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے واجب کا اسقاط تبھی ہوتا ہے جب پہلے وجوب ہو گا حالانکہ نفقہ آہستہ آہستہ زمانہ (وقت) گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب ہوتا ہے مذکورہ صورت میں گویا یہ وجوب سے پہلے اسقاط ہو گا لہٰذا صحیح نہ ہوا۔ اگر اس صورت میں کہ جب بیوی اپنے نفقہ کے عوض اپنے نفس کا خلع کرے جس کی وجہ خلع کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے نفقہ سے ابراء کو عقد نکاح میں اپنے نفس کا عوض بنایا اور یہ ابراء صحیح نہیں ہو سکتا مگر سابقہ وجوب کے بعد۔ تو وجوب نفقہ دونوں کی رضامندی سے مقتضائے خلع کے مطابق ثابت ہوگا جیسا کہ دونوں اگر نفقہ پر یوں صلح کر لیں کہ وہ واجب ہوگا اور ذمہ میں دین ہوگا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی طرح بغیر طلاق کی فرقت جب خاوند کی طرف سے ہو تو عورت کے واسطے نفقہ اور سکنی ہے یہ فرقت چاہے کسی مباح سبب کے باعث ہو مثلاً خیار بلوغ کے باعث یا کسی ممنوع سبب کے باعث مثلاً مرد کے مرتد ہو جانے یا اس کے اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے وطی کر بیٹھنے کے باعث۔ یا اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی کو شہوت سے بوسہ دینے کے باعث نفقہ کا حکم اس لئے کہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کا حق حبس اور اگر یہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی) بیوی کی طرف سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مباح سبب کے باعث ہے مثلاً خیار ادراک خیار عتق اور خیار عدم کفارت کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی (رہائش) دونوں ہیں اور اگر یہ فرقت ہو تو بیوی کی طرف سے مگر کسی ممنوع سبب، مثلاً ارتداد یا خاوند کے باپ اور بیٹا سے ناجائز تعلقات کے باعث ہو تو اس کے لئے سکنی کا حق تو ہے مگر نفقہ کا حق بطور استحسان نہیں۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ اور سکنی دونوں کا حق ہو کیونکہ خاوند کے واسطے حق حبس قائم ہے اور وہ نفقہ کی مستحق ہے جیسا کہ کسی مباح سبب کے باعث فرقت اس کی جانب سے ہو تو مستحق ہوتی ہے اور جیسا کہ فرقت خاوند کی جانب سے کسی مباح یا محظور سبب کی وجہ تو وہ مستحق ہوتی ہے۔ اور استحساناً اس کیلئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسکے مرتد ہو جانے کیوجہ سے خاوند کا حق حبس باطل ہو گیا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جبری طور پر اسے قید میں ڈالا جائے گا تاکہ یہ اسلام کی طرف واپس آجائے۔ ظاہر ہے جب اسے قید میں ڈالا جائے گا تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا بخلاف اس فرقت کے جو مباح سبب کے باعث ہو کیونکہ وہاں خاوند کا حق حبس قائم رہتا ہے لہٰذا نفقہ بھی باقی رہا۔ اسی طرح جب فرقت خاوند کی طرف سے ایسے سبب کے باعث ہو جو معصیت ہے تو نفقہ کا حق باقی رہے گا کیونکہ خاوند کے مرتد ہو جانے سے اس کی بیوی کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا پھر حبس نکاح کا حق باقی رہے گا اور اس

طرح عدت بھی باقی رہے گی اور جب عدت باقی رہے گی تو نفقہ کا حکم بھی باقی رہے گا لیکن یہاں تھوڑا سا اشکال نظر آتا ہے کہ جب وہ اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلق قائم کرلے یا شہوت سے اس کا بوسہ لے لے تو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ اگرچہ جب تک عدت قائم ہے حبس نکاح بھی باقی ہے؛ حالانکہ حقیقت میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہاں مستحق نہ ہونا استحقاق کی شرائط میں سے ایک شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے ـــــ مذکورہ صورت میں استحقاقاً عورت کے لئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حبس نکاح کا عورت کے لئے نفقہ کو واجب قرار دینا صلہ رحمی کے طور پر ہے جب فرقت عورت کی طرف سے ہوئی اور ایسے فعل کے باعث ہوئی جو اس کے لیے جائز نہ تھا۔ تو وہ صلہ رحمی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ مجرم صلہ رحمی کا نہیں بلکہ تنبیہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور یہ تنبیہ اسے اپنے حق سے محروم کرکے ہی ہوسکتی ہے جیساکہ اپنے مورث کو بغیر حق قتل کرنے والے کو وراثت کے حق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ہاں عورت کے ساتھ اس کے خاوند کا باپ یا بیٹا جبراً وطی کریں تو پھر اس عورت کا یہ فعل جرم نہ ہوگا لہٰذا صلہ رحمی سے بھی اسے محروم نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح خاوند کی طرف سے فرقت کی صورت میں بھی وہ نفقہ کے حق سے محروم نہ ہوگی اگرچہ خاوند کی طرف سے فرقت ممنوع سبب کے باعث ہو۔ مذکورہ صورت (فرقت عورت کی طرف سے بسبب ممنوع ہو) میں سکنی کے حق سے محروم نہ کی جائے گی کیونکہ سکنی میں حق اللہ بھی ہے جو بندے کے فعل سے ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر عورت دوران نکاح مرتد ہو جانے کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہو جائے اور دوران عدت پھر مسلمان ہو جائے تو نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر دوران عدت مرتد ہوکر حق نفقہ سے محروم ہو جائے اور پھر دوران عدت ہی دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب عدت شروع ہوئی تو اس وقت اس کا حق نفقہ موجود تھا جب مرتد ہوگئی تو اس عارض (ارتداد) کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہوگئی پھر دوران عدت جب یہ عارض اٹھ گیا (مسلمان ہوگئی) تو وہ اپنے اصل حال کی طرف لوٹ آئے گی لہٰذا نفقہ کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں وجوب عدت کے وقت نفقہ واجب ہی نہ تھا کیونکہ اس کے ارتداد کی وجہ سے خاوند کا حق حبس باطل ہوگیا جو وجوب نفقہ کا اصل سبب ہے۔ چونکہ حق حبس نکاح تجدید نکاح کے بغیر قائم نہیں ہوسکتا لہٰذا نفقہ کا حق بھی نہیں لوٹے گا۔

اس ساری بحث میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عورت جس کے نفقہ کا حق فرقت کی وجہ سے باطل نہ ہوا ہو پھر دوران عدت اگر کسی عارض کی وجہ سے وہ حق باطل ہو جائے اور دوران عدت وہ عارض پھر زائل (رددر) ہو جائے تو حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا حق نفقہ فرقت کی وجہ سے باطل ہو جائے تو دوران عدت اس کا یہ حق نہیں لوٹے گا اگرچہ سبب بطلان دوران عدت زائل ہی ہو جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب عورت نافرمان ہو جائے لیکن پھر فرماں بردار بن جائے تو وہ حق نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ اس کا نافرمان ہونا خاوند کے حق حبس بالنکاح کو باطل نہیں کرتا۔

○ دوران عدت اگر عورت اپنے خاوند کے باپ یا اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم کرلے یا ان کو شہوت کے ساتھ مس کرے تو اگر طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے

کیونکہ اب فرقت محض طلاق سے نہیں بلکہ ایسے ممنوع سبب کے باعث ہوئی ہے جو عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور اگر طلاق بائن کی عدت یا فرقت بغیر طلاق کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی ہے بخلاف اس صورت کے جب عورت دوران عدت مرتد ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے نفقہ نہیں ہے یہاں تک کہ دوبارہ دوران عدت مسلمان ہو جائے کیونکہ خاوند کا حق حبس بالنکاح ارتداد سے فوت ہو جاتا ہے۔

○ اگر عورت دوران عدت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر واپس دارالاسلام میں آکر مسلمان ہو جائے یا دارالاسلام میں لونڈی کی حیثیت سے آئے اور پھر آزاد ہو یا نہ ہو، تمام صورتوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہے کیونکہ عدت دارالحرب میں چلے جانے سے باطل ہو گئی دوسرے یہ کہ مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانا بمنزلہ موت کے ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کو جو کہ لونڈی ہو طلاق بائن دے دے اس حال میں کہ اس کے آقا نے اسے خاوند کے ساتھ ایک مکان میں ٹھہرا رکھا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اگر آقا اسے اپنے کسی کام کے لئے باہر بھیج دے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے ہاں اگر دوبارہ اسے واپس خاوند کے پاس لوٹانا اور نفقہ وصول کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر آقا نے اسے خاوند کے ساتھ مکان میں نہ ٹھہرا رکھا ہو اور خاوند اسے طلاق دے دے اب آقا اگر چاہے کہ اسے خاوند کے ساتھ مکان میں ٹھہرائے تاکہ خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو جائے تو نفقہ واجب نہ ہو گا ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں خاوند پر نفقہ واجب تھا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس خاوند کے لئے موجود ہے اور وجوب نفقہ کی شرط بھی موجود ہے اور وہ ہے آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ ہاں جب آقا نے لونڈی کو اپنی خدمت کیلئے خاوند کے ہاں سے نکالا تو اس نے خاوند کے حق احتباس اور سپردگی کو فوت کر دیا تو اس کے وجوب نفقہ کا حق ممتنع ہو گیا پس مالک نے جب دوبارہ اسے خاوند کے ہاں بھیج دیا تو اس کا حق احتباس لوٹ آیا لہذا مالک کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ دوسری صورت میں دوران عدت نفقہ خاوند پر واجب ہی نہ تھا کیونکہ وجوب نفقہ کا نہ تو سبب موجود تھا یعنی حق حبس اور نہ وجوب نفقہ کی شرط موجود تھی یعنی آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ اور اب وہ لونڈی کو ٹھہرا کر خاوند پر نفقہ لازم کرنا چاہتا ہے لہذا وہ ایسا نہیں کر سکتا اس میں دراصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ عورت جس کے لئے طلاق کے دن نفقہ ہو پھر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے تو اس عورت کے واسطے جائز ہے کہ وہ اصل حالت کی طرف لوٹ آئے اور اپنا نفقہ وصول کرے۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا نفقہ طلاق کے دن ہی نہ ہو اس کے لئے دوران عدت بعد میں بھی نفقہ نہیں ہوتا۔ سکنیٰ اقربان بیوی کے نفقہ کے جس کی تفسیر اور ... یہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

مطلقہ عورت کے نفقہ کی مدت | عدت گزارنے والی کے نفقہ میں قروء کی عدت (ایام ماہواری کے حساب سے عدت گزارنا)، مہینوں کی عدت اور حمل کی عدت سب برابر ہیں کیونکہ سبب استحقاق سب میں موجود ہے پس خاوند اس پر جب تک کہ وہ عدت میں ہے خرچ کرے گا اگرچہ مدت عدت حمل کی وجہ سے یا کسی اور عذر کی وجہ سے لمبی ہی کیوں نہ ہو جائے ... عدت کے پورا ہونے میں قول عورت ہی کا معتبر ہو گا کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جو اسی کی طرف،

سے جانا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت نے اگر دعویٰ کیا کہ وہ حاملہ ہے تو خاوند اس پہ طلاق کے دن سے دو سال تک اس پر خرچ کریگا کیونکہ بچہ (عموماً) زیادہ سے زیادہ دو سال تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے۔ دو سال گزرنے کے بعد بھی اگر وضع حمل نہ ہوا (بچہ نہ جنے) مگر وہ کہے کہ میرا خیال ہے کہ میں حاملہ ہوں کیونکہ اتنا عرصہ مجھے حیض نہیں آیا اور نفقہ کا مطالبہ کرے۔ طہر کے لمبا ہو جانے کی وجہ سے۔ اُدھر خاوند کہے کہ تو نے حمل کا دعویٰ کیا تھا جس کی وجہ سے نفقہ میرے اوپر واجب تھا لہٰذا میں نے دو سال تک تجھے نفقہ دیا ہے۔ وضع حمل کی مدت چونکہ دو سال ہوتی ہے لہٰذا اب میرے اوپر نفقہ واجب نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی خاوند کے قول کی طرف متوجہ نہیں ہوگا اور اس پر نفقہ کو ضروری قرار دے گا حتیٰ کہ اس کی عدت قروء (حیض) کے حساب سے پوری ہو جائے اور وہ حیض سے مایوسی کی حد میں داخل ہو جائے کیونکہ اگر ایک عذر (عذر حمل) باطل ہو گیا تو دوسرا تو باقی ہے یعنی امتداد طہر (طہر کے لمبا ہو جانے) کا عذر۔ کیونکہ ایسی عورت جسے حیض آتا ہو مگر اس کا طہر لمبا ہو جائے تو طہر کے لمبا ہونے میں اس کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اگر اسے حیض نہ آئے یہاں تک کہ مایوسی کی حد میں داخل ہو جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک نفقہ ہوگا اور اگر اسے تین مہینوں میں حیض آ گیا اور اس نے حیض کے ساتھ عدت کا سامنا کیا تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ معتدہ ہے۔

مسائل اگر عورت چھوٹی ہو اور اسے حیض نہ آتا ہو مگر اس جیسی یا اتنی عمر کی لڑکیوں سے جماع کیا جاتا ہو اور اسے بعد از مجامعت طلاق دے دی جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک نفقہ ہے اور اگر اسے ان تین مہینوں میں حیض آجائے تو پھر حیض کے حساب سے جو اس کی عدت ہوگی اس عدت کا نفقہ ہوگا۔

○ اگر عورت خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور معاملہ قاضی تک پہنچے خاوند قاضی کے سامنے کہے کہ میں نے اسے آج سے ایک سال قبل طلاق دی تھی جس کی عدت گزر چکی اُدھر عورت سال قبل طلاق کا انکار کرے تو قاضی خاوند کے اس قول کا اعتبار نہیں کرے گا کہ اس نے سال قبل طلاق دی تھی۔ بلکہ جس دن وہ قاضی کے سامنے طلاق کا اقرار کر رہا ہے اس دن سے طلاق واقع ہوگی۔ اگر خاوند اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کر دے مگر قاضی ان کو نہ پہنچانتا ہو تو بھی قاضی اسے نفقہ کا حکم دے گا اور اگر خاوند عادل گواہوں کو اپنے دعوای کے ثبوت میں پیش کر دے یا عورت خود اقرار کر لے کہ وہ اس سال میں تین حیض گزار چکی ہے تو اس کے لئے خاوند پر نفقہ کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے خاوند سے کوئی چیز لی ہوگی تو اسے لوٹانا ہوگا۔ کیونکہ ایک سال قبل فرقت اور عدت کا گزر جانا ثابت ہو گیا۔ اگر عورت یہ کہے کہ اس سال کے دوران اسے حیض ہی نہیں آیا تو اس کا قول مانا جائے گا اور اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ عدت کے پورے ہونے میں عورت کا قول ہی معتبر ہوتا ہے۔ اگر خاوند یہ کہے کہ اس نے مجھے اپنی عدت کے پورے ہو جانے کی خبر دی تھی تو بھی خاوند کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ اس بات کے مان لینے میں عورت کا حق نفقہ باطل ہوتا ہے۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا تین طلاقیں دیں۔ اس مطلقہ عورت کی عدت دو سال تک لمبی ہوگئی اور دو سال سے زیادہ عرصہ گزرنے پر اس نے بچہ جنا، خاوند اسے ولادت کے وقت تک کا نفقہ دے چکا تھا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولادت سے چھ ماہ پہلے ہی اس کی عدت پوری ہو چکی لہٰذا باقی چھ ماہ کا خرچہ عورت کو لوٹانا ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت

تو کوئی چیز نہیں لوٹانا ہوگی ۔

○ جب آدمی اپنی بیوی کو حالتِ مرض میں طلاق دے اور اس کا مرض دو سال تک لمبا ہو جائے اور مطلقہ بیوی کی عدت بھی دو سال تک بڑھ جائے پھر وہ عورت اپنے خاوند کی موت کے ایک ماہ بعد کہے کہ جب کہ خاوند نے اسے اپنی وفات کے وقت تک نفقہ دیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی بلکہ چھ ماہ کا نفقہ لوٹائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہوگی اور نفقہ بھی نہیں لوٹائے گی۔ یہ دونوں مسئلے تفصیلاً کتاب الطلاق میں گزر چکے ہیں ۔

○ دخول (مجامعت) سے پہلے کی فرقت میں چاہے جس سبب سے ہو خاوند پر کسی قسم کا نفقہ نہیں کیونکہ نکاح من کل الوجوہ (کلی طور پر) ختم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی خاوند کا حق حبس بھی نہیں پایا جاتا۔

○ ام ولد (وہ باندی جس کے ہاں اپنے آقا سے بچہ پیدا ہو) کو جب اس کا آقا آزاد کر دے اور اس پر عدت واجب ہو جائے تو دورانِ عدت اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ وہ محبوسہ تو ہے یعنی باہر نہیں نکل سکتی مگر آقا کا یہ حقِ حبس نکاح کے سبب نہیں بلکہ حمل کے معلوم کرنے کے واسطے ہے تاکہ بچے کا نسب مشتبہ نہ ہو۔ تو گویا ام ولد نکاح فاسد کی عدت گزارنے والی کے مشابہ ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ اس کی آزادی سے قبل اس کے نفقہ کا وجوب آقا پر ملک یمین (قبضہ و تصرف کی ملکیت) کے باعث تھا نہ کہ حق حبس کے باعث جو نکاح سے ثابت ہوتا ہے جب ملک یمین زائل ہو گئی تو اس کا حقِ نفقہ بھی زائل ہو گیا بخلاف آزاد بیوی کے کہ اس کا نفقہ دورانِ عدت حق حبس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ حق بدستور قائم ہے۔

فصل ۳

نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان

بیوی کے نفقہ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔ ان میں سے ایک تو دونوں قسم کے نفقہ یعنی نکاح کے نفقہ اور عدت کے نفقہ کے لئے ہے جبکہ دوسری صرف دورانِ عدت کے نفقہ کے واسطے ہے

بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا پہلی شرط (جس سے نکاح اور عدت دونوں کا نفقہ خاوند پر واجب ہو جاتا ہے) یہ ہے کہ عورت اپنی ذات کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دے تسلیم (سپرد کر دینے) سے ہماری مراد بیوی اور اس کے خاوند کے درمیان اس قسم کا تخلیہ (علیحدگی) ہے کہ خاوند کے لئے بیوی کے ساتھ مجامعت کرنے یا اس سے دیگر فوائد اٹھانے (بوس و کنار وغیرہ) میں کوئی ایسا مانع نہ رہے جو بیوی کی طرف سے ہو یا بیوی کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو۔ اگر مذکورہ تفصیل کے مطابق تسلیم کے وجوب کے وقت تسلیم نہ پائی جائے تو عورت کے لئے کوئی نفقہ نہیں۔ اس قاعدے کی بنا پر متعدد مسائل نکلتے ہیں۔

مسائل جب آدمی کسی بالغہ آزاد اور صحیح سلامت عورت سے شادی کرے اور اسے اپنے

گھر میں لے جائے تو اس عورت کے واسطے (خاوند پر) نفقہ ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح جب آدمی اپنی بیوی کو خود اپنے مکان میں نہ لے جائے جبکہ بیوی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہو اور وہ اس سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو خاوند کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس اور وجوب نفقہ کی شرط یعنی تسلیم اس تفسیر کے مطابق جو ہم نے اوپر بیان کی، موجود ہے۔ اب خاوند کے اپنے حق چھوڑنے یعنی بیوی کو اپنے گھر میں نہ لے جانے سے بیوی کا حق تو نہیں مارا جائے گا۔

○ اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے گھر میں منتقل ہو مگر وہ انکار کر دے اب اگر اس کا یہ انکار اپنے کسی جائز حق مثلاً مہر معجل (وہ مہر جو عمل زوجیت سے قبل ادا کرنا طے پائے) کی وجہ سے ہو تو اسے نفقہ دینا ہوگا کیونکہ مہر معجل کی وصولی سے قبل عورت کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دینا واجب نہیں تو گویا عورت کا اپنے آپ کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دینے سے یہ امتناع (رکنا) اس کی طرف سے نہیں پایا گیا بلکہ خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے۔

اسی اصول کی بنیاد پر علماء نے کہا ہے کہ مہر معجل کی ادائیگی کے بعد اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ایک غصب شدہ مکان میں منتقل ہو اور وہ غصب شدہ مکان میں جانے سے انکار کرے تو بھی اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ امتناع (تسلیم سے رکنا) ایک حق کی وجہ سے ہے۔ مکان مغصوبہ میں تسلیم اس پر واجب نہیں تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت اپنے ذاتی مکان میں مقیم ہو اور خاوند کو اپنے ذاتی مکان میں اپنے ساتھ رکھنے سے انکار کرتی ہو مگر اس کا یہ انکار بوجہ نافرمانی کے نہ ہو بلکہ وہ خاوند سے یہ کہے کہ تو مجھے اپنے مکان میں یا کسی کرائے کے مکان میں لے چل۔ مجھے اپنے ذاتی مکان کو کرائے پر دینا ہے تو عورت کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ اپنے ذاتی گھر میں اس کا تسلیم سے امتناع اس وجہ سے ہے کہ خاوند اسے اپنے گھر میں یا کرائے کے مکان میں لے جائے تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع اس (عورت) کی طرف سے نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت کا (تسلیم سے) امتناع (رکنا) بغیر حق کے ہو یعنی خاوند نے اسے مہر ادا کر دیا ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ وجوب تسلیم کے وقت تسلیم نہیں پائی گئی لہٰذا جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ واجب نہ ہوگا گویا یہ نافرمان ہے اور نافرمان کے واسطے نفقہ واجب نہیں۔

○ اگر عورت خاوند سے اپنے آپ کو حق مہر کی وصولی کے لئے روکے یعنی اپنی ذات کو اس کے سپرد نہ کرے مگر قبل ازیں بخوشی خاوند سے عمل زوجیت کر چکی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک [illegible] ن کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کا یہ امتناع ان کے نزدیک ایک حق کی وجہ سے ہے۔ [illegible] کے نزدیک [illegible] نہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ امتناع بغیر حق کے ہے۔

○ اگر عورت [illegible] اپنے آپ کو خاوند کے سپرد نہ کرے جبکہ قبل ازیں خاوند جبراً اس کے ساتھ عمل زوجیت کر چکا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ اپنے ایک حق

کے واسطے ایسا کر رہی ہے۔

○ اگر منکوحہ عورت چھوٹی ہو مگر اتنی عمر کی لڑکیوں کے ساتھ مجامعت کی جاتی ہو تو وہ نفقہ کے معاملے میں بالغ کی مانند ہے کیونکہ نفقہ کی موجب چیز دونوں میں موجود ہے اور اگر اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی لڑکیوں کے ساتھ عملِ زوجیت نہ کیا جاتا ہو تو اس کے لئے احناف کے ہاں نفقہ نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفقہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب نکاح اور وجوب نفقہ کی شرط، عدمِ نافرمانی ہے اور یہ دونوں موجود ہیں لہٰذا نفقہ ہوگا۔ اور ہمارے (احناف کے) نزدیک وجوب نفقہ کی شرط، عورت کا تسلیم نفس (اپنے آپ کو سپرد کرنا) ہے اور یہ شرط چھوٹی عمر میں ان تقاضوں کے مطابق نہیں پائی جا سکتی جو تسلیم نفس کی تفسیر میں بیان ہوئے ہیں یعنی نہ تو اس سے وطی کی جا سکتی ہے اور نہ کوئی دوسرا فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے پس جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ صغیرہ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ خاوند کی خدمت کر سکتی ہو اور خاوند بھی اس کی خدمت سے نفع اٹھا سکتا ہو دوسرے یہ کہ وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد بھی کر دے اب خاوند کی مرضی ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے اگر اپنے پاس رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر اپنے پاس نہیں رکھے گا تو نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ جب وہ وطی کا احتمال نہیں رکھتی تو مطلوبہ تسلیم نہ پائی گئی لہٰذا خاوند اسے رد کر سکتا ہے۔ اپنے پاس رکھنے پر نفقہ کا حکم اس لئے ہے کہ خاوند اس سے ایک قسم کا فائدہ اٹھا رہا ہے اگرچہ فائدہ ناتمام سہی مگر وہ خود ناتمام تسلیم پر راضی ہو گیا ہے اور اگر اس (خاوند) نے اس کو لوٹا دیا تو اس کے لئے اس وقت تک نفقہ نہیں ہے جب تک کہ ایسا وقت نہ آ جائے جس میں وہ اس کے ساتھ جماع کر سکے۔ کیونکہ ایک تو مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی دوسرے وہ ناتمام تسلیم پر راضی نہیں۔

○ اگر خاوند چھوٹا (نابالغ بچہ) اور عورت بڑی ہو تو عورت کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس نے "تسلیم نفس" کی شرط کے مطابق اپنے آپ کو خاوند کے حوالے کر دیا ہے۔ قبضہ سے خاوند عاجز ہے اور یہ وجوبات نفقہ کی شرط نہیں اسی طرح اگر خاوند کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو یا وہ خصی ہو یا قرض کے مقدمے میں قید کر دیا گیا ہو یا ایسا مریض ہو کہ جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو یا حج کے لئے باہر گیا ہوا ہو تو عورت کے لئے بوجہ مذکور نفقہ ہے۔

مریضہ بیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے قبل ایسی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے عمل زوجیت منع ہو خاوند کے ہاں منتقل ہونے کے بعد بھی ویسی ہی بیمار رہے تو اس کیلئے منتقلی کے بعد اور پہلے بھی نفقہ ہے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے پہلے تو اس عورت کیلئے ہے جب وہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے انکار نہ کرے اور اگر انکار کرے تو نفقہ نہیں ہے جیسا کہ صحیح (تندرست عورت) کے انکار پر نہیں ہوتا۔ ظاہر الروایۃ (امام محمدؒ کی وہ روایات جن کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے) میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایسی عورت (مریضہ) کا خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل تو ہر صورت میں نفقہ نہیں ہے اور جب خاوند کے ہاں منتقل ہو مگر بدستور بیمار ہو تو خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ اسے (واپس میکے) لوٹا دے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کی طرف سے مطلوبہ معنوں میں تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہٰذا وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ صغیرہ مستحق نہیں ہوتی جس سے وطی نہ کی جا سکتی ہو اور مریضہ عورت جب اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرے تو خاوند کو اسے لوٹانے

کا حق ہے کیوں کہ وہ تسلیم نفس نہیں پائی جاتی جسے عقدِ نکاح نے واجب کیا تھا اور وہ ایسی حالت میں تسلیم ہے جس سے عملِ زوجیت ممکن ہو لہٰذا جب وہ تسلیم نہ پائی گئی تو خاوند کو حق ہے کہ وہ ایسی تسلیم کو قبول نہ کرے جسے عقدِ نکاح نے واجب نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہی رائے اس صغیرہ کی بابت ہے جس کی مانند لڑکیوں سے عملِ زوجیت نہ کیا جاتا ہو۔ اور ظاہر الروایۃ کے حوالے سے جو بات گزری کہ مریضہ اگر خاوند کے ہاں منتقل ہو جائے تو خاوند کو نفقہ دینا ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تسلیم میں اگرچہ عملِ زوجیت تو نہیں پایا جاتا مگر کسی قدر دوسرے منافع تو پائے جاتے ہیں لہٰذا اتنی منفعت اٹھانا (جنسی اور مادی منفعت وغیرہ) ہی وجوبِ نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض والی عورت یا نفاس والی عورت یا روزہ دار عورت کے لئے نفقہ کا حکم ہے اور جب اس نے منتقل ہونے سے انکار کیا تو سرے سے تسلیم نہ پائی گئی لہٰذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جب عورت بیمار ہو اور اس سے جماع کے علاوہ دیگر فوائد اٹھائے جا سکتے ہوں تو خاوند کو اختیار ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے۔ اگر اپنے ہاں رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر نہیں رکھے گا تو نفقہ بھی نہیں ہوگا جس کی وجہ صغیرہ کے سلسلے میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

● اگر عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت بالکل تندرست ہو بعد ازاں خاوند کے گھر میں ایسی مرض میں مبتلا ہو جائے کہ اس سے عملِ زوجیت فی الحال نہ ہو سکے تو بالاتفاق اس کا حق نفقہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلق تسلیم جس سے جماع اور استمتاع ممکن ہو، وہ اس کی خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت پائی گئی ہے۔ اب ایک عارض کی وجہ سے اُس تسلیم میں نقص واقع ہوا ہے جو دُور ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے لہٰذا یہ مرض حیض کے مشابہ ہوگا یا ہم کہتے ہیں کہ اس مریضہ کے حق میں جس کے ساتھ منتقلی سے قبل اور بعد وطی کا احتمال نہ ہو، عقدِ نکاح کے باعث جو تسلیم واجب ہوتی ہے وہ تسلیم استمتاع (دیگر فوائد اٹھانے) کے بارے میں ہے نہ کہ وطی کے بارے میں جیسا کہ حائضہ عورت کے بارے میں ہے۔

قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم

اسی طرح عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد اگر پاگل ہو جائے یا اتنی عمر رسیدہ ہو جائے کہ خاوند اس سے جماع نہ کر سکے یا اسے کوئی بلا آن لے تو اس کیلئے نفقہ ہوگا اور اگر دین (قرضہ) کے سلسلے میں قید کر دی جائے تو الجامع الکبیر کے بیان کے مطابق اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الجامع الکبیر میں اس چیز کی تفصیل نہیں بیان فرمائی کہ یہ قید خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو یا بعد میں دوسرے یہ کہ قید کے درمیان خاوند سے تخلیہ پر قادر ہو یا نہ ہو۔ چونکہ حبس نکاح حبس دین کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے اور چونکہ صاحب دَین (قرض دینے والا) دین کے عوض اس عورت کو قید میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہے لہٰذا مطلوبہ تسلیم نفس نہ پائی گئی اور یہ تسلیم نہ پایا جانا عورت کی طرف سے ہوا ہے کیونکہ اس نے قرض ادا کرنے میں سُستی کئے رکھی لہٰذا اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ اور وہ نافرمان بیوی کے حکم میں سمجھی جائے گی۔ امام کرخی نے اس سلسلے میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اس کا قرض کے سلسلے میں گرفتار ہونا اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ قید کے دوران

اگر خاوند سے تخلیہ پر قدرت رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ ہوگا اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں وہ خاوند سے تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو اسکے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہ جامع کبیر کے مجمل بیان کی تفسیر ہے کیونکہ پہلی صورت میں جب وہ خاوند کو اپنے تک پہنچانے پر قدرت رکھتی ہے تو ظاہر ہے اس کی طرف سے، اگر خاوند مطالبہ کرے، تو (عمل زوجیت کے لئے) ممانعت نہیں ہے اور یہی مطلوبہ تسلیم ہے۔ اور اگر خاوند خود ہی اس سے (عمل زوجیت کا) مطالبہ نہیں کرتا تو یہ قصور خاوند کا ہے نہ کہ عورت کا لہٰذا اس کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو مطلوبہ تسلیم اس کی طرف سے نہیں پائی گئی لہٰذا نفقہ کی بھی مستحق نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کا گرفتار ہونا خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد ہو تو ہر صورت میں اس کا نفقہ باطل نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے ناشزہ کے ضمن میں عرض کیا۔ اس سلسلے میں صاحب قدوری نے یہ کہا ہے کہ عورت کی قید کے سلسلے میں جو کچھ امام کرخی نے کہا ہے وہ اس وقت ہے جب وہ گرفتار ہو مگر ادائیگی قرض کی قدرت نہ رکھتی ہو۔ اور اگر ادائیگی پر قادر ہو اور عمداً ادائیگی نہ کرے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہی رائے صحیح ہے۔ کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کی تو گویا اس نے خود اپنے آپ کو قید کروایا ہے لہٰذا وہ نافرمان عورت کے مشابہ ہے جس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اگر قاضی عورت کے حق میں نفقہ کا فیصلہ کر دے پھر اس کو کوئی آدمی اغوا کر کے لے جائے اور مہینہ بھر باہر لئے پھرے یا اسے کوئی آدمی غصب کر کے لے جائے تو اس کے لئے اتنی مدت کا نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی مدت مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی اور یہ تسلیم کا نہ پایا جانا خاوند کی طرف سے واقع نہیں ہوا۔ اس معاملے میں امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اتنی مدت اس کا غائب ہو جانا اس کی اپنی مرضی سے نہیں ہوا۔

○ رتقاء (وہ عورت جس کا عضو مخصوص مل جانے کی وجہ سے مجامعت نہ کی جا سکتی ہو) اور قرناء (وہ عورت جس کے عضو مخصوص میں ہڈی ہو جس کی وجہ سے مجامعت ممکن نہ ہو) دونوں کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد نفقہ ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق منتقلی سے قبل بھی نفقہ ہے جبکہ وہ خاوند کے ہاں جانے سے انکار نہ کریں۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ان کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد تو نفقہ ہے مگر منتقلی سے قبل نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تسلیم جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا وہ منتقلی سے قبل نہیں پائی جاتی۔ گو یہ تسلیم منتقلی کے بعد بھی نہیں پائی جاتی مگر خاوند ان میں عیب جاننے کے باوجود جب ان سے نکاح پر راضی ہو گیا تو گویا وہ کم درجے کی تسلیم پر راضی ہو گیا لہٰذا اسے نفقہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ مریضہ کے بارے میں انہوں نے کہا تھا۔ اس مسئلے میں بھی ان کی وہی رائے ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ خاوند مریضہ کو تو واپس لوٹا سکتا ہے جبکہ رتقاء اور قرناء کو واپس نہیں لوٹا سکتا۔ ایسی صغیرہ بیوی جس سے جماع تو نہیں البتہ خدمت لی جا سکتی ہو اور ایسی مریضہ بیوی جس سے صرف دل بہلانے کا کام لیا جا سکتا ہو، کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ خاوند چاہے تو انہیں لوٹا سکتا ہے۔ رتقاء اور قرناء سے متعلق ظاہر الروایۃ کے حوالے سے اوپر جو قول گزرا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان سے نکاح ہوا ہے تو اس عقد نے ان پر ایسی تسلیم نفس واجب کی ہے جیسی وہ

ہیں، اور وہ ہے صرف استمتاع (نفع اٹھانا) نہ کہ وطی۔ اور اسی قسم کی تسلیم بھی استحقاقِ نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض و نفاس والی عورت، یا احرام باندھنے والی عورت یا روزہ دار عورت کی تسلیم حق نفقہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ مطلق اور کامل تسلیم کے پائے جانے کے بھی امکان ہے جبکہ بذریعہ علاج معالج رتق اور قرن (عضو مخصوص کا جُڑ جانا اور اس میں ہڈی کا پیدا ہو جانا) زائل ہو جائے گا تو پھر ان سے انتفاع وطی بھی ممکن ہو گا۔

حج پر جانیوالی بیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت فریضۂ حج کی ادائیگی پر جائے تو اسکی دو صورتیں ہیں اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل وہ حج پر روانہ ہو گئی تو اسکے ساتھ علاوہ خاوند کوئی محرم ہو یا نہ ہو پھر بھی اس کیلئے نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ تسلیم کے بعد اس کی طرف سے تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہٰذا وہ نافرمان بیوی کے مشابہ ہے، جس کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا۔ اگر خاوند کے مکان میں منتقل ہونے کے بعد فرض حج پر جائے مگر خاوند کے علاوہ کوئی دوسرا محرم اس کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک نفقہ نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تسلیم کا فوت ہو جانا عورت کی طرف سے ہے اور وہ ہے اسکا نکلنا لہٰذا نفقہ کی مستحق نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت جب ایک مرتبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو چکی تو مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب یہ تسلیم ایک عارض (ادائیگی فریضہ) کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے اور اس قسم کے عارض سے حق نفقہ باطل نہیں ہوتا جیسا کہ خاوند کے گھر میں رمضان کے روزوں کی وجہ سے نفقہ باطل نہیں ہوتا یا ہم کہتے ہیں کہ خاوند کے ہاں منتقلی سے مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب ایک عذر کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے لہٰذا نفقہ ساقط نہیں ہو گا جیسا کہ مریضہ کا مرض کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

پھر جب عورت کے لئے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق نفقہ واجب ٹھہرے تو قاضی مکہ مکرمہ میں حالت قیام کے نفقہ کا تعین کرے گا نہ کہ دوران سفر کا۔ کیونکہ خاوند کو حالت قیام کا نفقہ دینا ہی لازم ہے۔ دوران سفر عورت کو جو مزید اخراجات مثلاً کرایہ وغیرہ برداشت کرنا پڑے گا وہ اپنی گرہ سے کرے گی کیونکہ وہ اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے جا رہی ہے۔ اگر عورت ادائیگی حج کے بعد بلا وجہ مکہ مکرمہ میں ٹھہری رہے تو اسکا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ اس میں غیر معذور ہے [illegible] اور اگر عورت آنے جانے [illegible] کی مدت کا اکٹھا نفقہ طلب کرے تو خاوند اس چیز کا پابند نہیں بلکہ [illegible] ایک مہینے کا نفقہ دے گا۔ باقی وہ [illegible] پڑے گی کیونکہ خاوند پر اقامت کا نفقہ واجب ہے نہ کہ سفر کا اور وہ ماہ بماہ واجب ہوتا ہے یہ حکم [illegible] وقت ہے جب عورت کے ساتھ خاوند حج پر نہ جائے۔ جب خاوند بھی اس کے ساتھ ہو تو بالاتفاق نفقہ خاوند کے ذمہ ہے کیونکہ مطلوبہ تسلیم پائی جاتی ہے اور دورانِ سفر خاوند اس سے ہر قسم کا استمتاع کر سکتا ہے تو گویا وہ عورت گھر میں مقیم عورت کی مانند ہے۔

● اگر آدمی بیوی سے ایلاء کر لے یعنی بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم اٹھا لے یا ظہار کر لے یعنی بیوی کو کسی دائمی حرام عورت سے تشبیہ دے دے تو اس کے لئے نفقہ ہو گا کیونکہ خاوند کا حق حبس تام ہے اور عورت کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے کہ خاوند ایلاء کی صورت میں بلا واسطہ اس سے وطی کر سکتا ہے اور دیگر استمتاع بھی جبکہ ظہار کی صورت میں پیشگی کفارہ کے واسطے چونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط

موجود ہے لہٰذا خاوند پر نفقہ واجب ہوگا۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس کی خالہ سے لاعلمی میں نکاح کر بیٹھے۔ یہاں تک کہ اس سے مجامعت کا ارتکاب بھی کر بیٹھے۔ تو (علم ہونے پر) فوراً دونوں (میاں اور دوسری بیوی) میں تفریق ہو جائے گی۔ خاوند پہ لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب اتنی مدت نہ جائے جب تک کہ اس کی بہن عدت میں ہے مگر بیوی کے واسطے اس مدت کا نفقہ دینا ہوگا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں موجود ہیں اِلّا یہ کہ ایک زائل ہونے والے عارض کی وجہ سے اتنی مدت بیوی سے استفاع نہیں کر سکتا پس یہ عذر یا عارض حیض اور نفاس اور رمضان کے روزوں کے مشابہ ہے۔ البتہ بیوی کی بہن کے لئے اگرچہ اس پر عدت واجب ہے نفقہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ نکاح فاسد کی عدت ہے۔ اور اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ کہ ...

○ جب کوئی آزاد آدمی یا غلام کسی لونڈی سے یا مدبرہ (وہ لونڈی جسے مالک کہے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) سے یا ام ولد (جس لونڈی سے آقا کی اولاد ہو) سے نکاح کرے اور اس کا آقا اسے خاوند کے ہاں اس کے مکان میں ٹھہرنے کی اجازت دے تو اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے اور اگر آقا اسے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت نہ دے تو نفقہ نہیں ہے کیونکہ ٹھہرائے بغیر وجوب نفقہ کا سبب (حق حبس) اور شرط (تسلیم نفس) نہیں پائے جاتے کیونکہ ٹھہرانا یہ ہے کہ مولیٰ خاوند اور اس کی بیوی کے درمیان تخلیہ کردے اور باندی سے خدمت نہ لے جب وہ اپنے آقا کے ہاں اس کی خدمت میں مشغول ہے تو نہ خاوند کا حبس پایا گیا اور نہ خود لونڈی کا تسلیم نفس اور آقا کو اس امر پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیج دے اور اس سے خدمت نہ لے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور کسی انسان کو اپنا حق دوسرے کو دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اگر آقا اوّلاً لونڈی کو خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے دے بعد ازاں اسے پھر اس کی خدمات کی ضرورت ہو تو وہ اسے واپس بلا سکتا ہے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور لونڈی کے جملہ اعضاء جسم کا منافع آقا کی ملکیت میں ہے۔ اس نے عاریۃً لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیجا تھا اور عاریۃً (بطور منگنی) دینے والے کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی مستعار (بطور منگنی دی ہوئی) چیز کو واپس لے لے۔ ہاں جتنا عرصہ آقا کے ہاں رہے گی اور اس کی خدمت کرے گی تو اتنے عرصے کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں کیونکہ تسلیم نفس جو وجوب نفقہ کی شرط ہے، نہیں پائی گئی۔ اور اگر آقا لونڈی کو اس کے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے مگر وہ آقا کی طرف سے خدمت کے مطالبہ کے بغیر ہی وقتاً فوقتاً آ کر آقا کی خدمت کر جاتی ہو تو خاوند سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ باندی کا واپس لوٹانا تو خدمت کے مطالبہ کرنے پر ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا دوسرے اتنی خدمت تسلیم نفس میں مانع نہیں۔ اتنی دیر کے لئے اس کا آقا کے پاس چلے جانا بالکل اسی طرح ہے جس طرح آزاد عورت بعض اوقات اپنے والدین کے ہاں چلی جاتی ہے تو والدین کے ہاں جانے سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر لونڈی مکاتبہ (ایک معیّن رقم مہیا کرنے پر جس سے آزادی کا وعدہ کیا گیا ہو) ہو اور اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اس میں مولیٰ کی طرف سے باندی کو خاوند کے گھر ٹھہرانا شرط نہیں کیونکہ اس کی خدمت مولیٰ کا حق نہیں اس لئے کہ اب اس کے منافع میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ اس سے خدمت لینے کا مجاز نہیں تو وہ اپنے منافع میں آزاد عورت کی مانند ہوئی لہٰذا آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے

خاوند کے سپرد کر دے جب وہ خاوند کے سپرد ہو جائے گی تو ظاہر ہے اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہوگا۔

○ غلام جب اپنے آقا کی اجازت سے کسی آزاد عورت یا کنیز سے نکاح کرے تو وجوبِ نفقہ میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہے۔ یعنی جس طرح آزاد آدمی پر نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی بیوی کا نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ وجوبِ نفقہ کا سبب (حقِ حبس) اور شرط (تسلیمِ نفس) دونوں (آزاد اور غلام) کے ہاں برابر کے پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے مہر میں بھی دونوں برابر ہیں۔ البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ نفقہ جب غلام پر فرض ہوگا تو اس کی گردن اور کمائی سے متعلق ہوگا اور اسے اس سلسلے میں بیچا جائے گا اِلّا یہ کہ آقا وہ رقم ادا کر کے اسے چھڑا لے۔ لہٰذا باقی تمام قرضوں کی مانند قرضخواہ کا حق ساقط ہو جائے گا اور مولیٰ کے حق سے پہلے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ اگر آقا نے غلام پر جزیہ لگا رکھا ہو تو عورت کا نفقہ آقا کو جزیہ ادا کرنے سے مقدم ہوگا کیونکہ وہ اس کے ذمہ دین ہے جس میں اسے بیچا بھی جا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ باقی دیون کے مشابہ ہوا بخلاف غلہ (مولیٰ کے قرض) کے کیونکہ مولیٰ کے لئے اپنے غلام پر حقیقت میں دین واجب نہیں ہوتا۔

○ اگر غلام بکنے سے پہلے مر جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا اور اس سلسلے میں آقا ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ جب تعلیق کا محل فوت ہو گیا تو تعلیق بھی فوت ہو گئی جیسا کہ عبدِ مرہون (رہن شدہ غلام) فوت ہو جائے تو وہ دین (قرض) بھی فوت ہو جاتا ہے جو اس عبدِ مرہون سے متعلق ہوتا ہے اسی طرح غلام قتل کر دیا جائے تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ مگر امام کرخی کے نزدیک غلام جب قتل کر دیا جائے تو بیوی کا نفقہ اس کے خون بہا سے ادا کیا جائے گا کیونکہ خون بہا دراصل اس غلام کے قائم مقام ہے۔ ظاہر الروایۃ (امام محمد کی وہ روایت جس کی سند صاحبِ مذہب تک واضح اور ظاہر ہے) کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق دیون میں تو قیمت (خون بہا) رقبہ کے قائم مقام ہوتی ہے مگر صلات (گزارے نے عطیہ) میں رقبہ کے قائم مقام نہیں ہوتی اور ہمارے اصحاب (احناف) کے مطابق بیوی کا نفقہ صلات (عطایا) میں سے ہے جسکی وجہ ہم انشاء اللہ بیان کرینگے پس نفقہ عبد کی موت سے ساقط ہو جائیگا یہی وجہ ہے کہ خاوند اگر آزاد ہو اور خطاءً قتل کر دیا جائے تو نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی دیت (خون بہا) اس کے قائم مقام نہیں سمجھی جاتی۔

اسی طرح نفقہ میں مُدبّر (وہ غلام جسے کہا جائے کہ آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہے) اور ام ولد بھی غلام کی مانند ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ ان کو نفقہ میں بیچا نہیں جا سکتا کیونکہ ان کے دیون (قرضے) ان کی کمائی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کی گردنوں سے کیونکہ ان کی گردن سے دین کی وصولی مشکل ہے اس لئے کہ یہ وصولی بیع سے ہو سکتی ہے اور انکی گردنیں اب بیع (فروخت) کا احتمال نہیں رکھتیں۔

○ رہا مکاتب (وہ غلام جس کی آزادی مقررہ رقم دینے کے ساتھ مشروط ہو) تو ہمارے (احناف کے) نزدیک دین (قرضہ) عام غلام کی مانند اس کی گردن اور مال دونوں سے متعلق ہوتا ہے اس لئے کہ مقررہ وقت کی ادائیگی سے عجز کے احتمال کی وجہ سے اسکی گردن سے دین کی وصولی کا تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ اگر وہ مقررہ رقم نہ ادا کر سکے تو وہ دوبارہ غلام بن جاتا ہے۔ اور جب دوبارہ غلام کے درجے میں آ جائے تو قرض میں اسے بیچا بھی جا سکتا ہے۔ اِلّا یہ کہ آقا اسے رقم ادا کر کے چھڑا لے اور وہ غلام جس

کا بعض حصہ آزاد ہو اور بعض آزاد نہ ہو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے مگر اسے دین میں بیچا نہیں جا سکے گا بلکہ وہ عورت کے نفقہ میں سعی کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس آزاد آدمی کی مانند ہے جس پر دین (قرضہ) ہو۔

● غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں۔ بیٹا خواہ آزاد عورت سے ہو یا لونڈی سے۔ کیونکہ اگر آزاد عورت سے ہوگا تو آزاد ہوگا اور غلام پر آزاد کا نفقہ نہیں ہوتا۔ اب بچے کا نفقہ ماں اگر مالدار ہے تو اس پر ہے ورنہ بچے کے قریبی ورثاء پر ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ کسی لونڈی سے ہے تو وہ لونڈی کے آقا کا غلام ہے لہٰذا اس کا نفقہ آقا کے ذمہ ہوگا اسی طرح آزاد آدمی جب کسی لونڈی سے شادی کرے تو اس لونڈی سے اولاد کا نفقہ لونڈی کے آقا پر ہوگا کیونکہ وہ اولاد اس کی مملوک (غلام) ہے۔ اس معاملے میں غلام اور آزاد برابر ہیں۔ اسی طرح اس مسئلے میں مدبرہ اور ام ولد بھی بوجہ مذکور عام لونڈی کی مانند ہیں۔ مذکورہ صورتوں میں لونڈی کا مالک اگر فقیر ہو اور خاوند یعنی بچے کا باپ امیر ہو تو باپ کو بیٹے کے لئے خرچ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ آقا اس بچے کو بیچ ڈالے گا یا اس پر خرچ کرے گا اگر وہ خالص لونڈی ہے اور اگر بچہ مدبرہ یا ام ولد سے ہے تو باپ سے کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اور مالک کے حالات جب سدھر جائیں تو اس سے بچے پر خرچ کی گئی نفقہ کی رقم وصول کر لے کیونکہ یہاں بچے کو بیچا نہیں جا سکتا۔ اس لئے کہ وہ بیع کا محل نہیں۔

● جب بیوی مکاتبہ ہو تو اس سے اولاد کا نفقہ خاوند (باپ) پر واجب نہیں بلکہ بچے کی مکاتبہ ماں پر فرض ہے۔ باپ خواہ آزاد ہو خواہ غلام کیونکہ مکاتبہ کا لڑکا اس کے مالک کی ملک ہوتا ہے۔ اور کمائی کے اعتبار سے وہ اپنی ماں کا حق ہوتا ہے چنانچہ وہ اپنی آزادی حاصل کرنے میں اس بچے کی کمائی سے مدد حاصل کر سکتی ہے جب اس بچے کی کمائی مکاتبہ کا حق ہے تو بچے کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ اس کی کمائی کے تابع ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یأکل الرجل من کسبہ:

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے۔

● اگر آدمی اپنی بیٹی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو اس کا نفقہ غلام پر واجب ہے کیونکہ بیٹی کے نفقہ کے لیے باپ پر قرض واجب ہوتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے باپ کے غلام پر بھی واجب ہو۔ اگر آدمی اپنی لونڈی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو دونوں کا نفقہ مالک کے ذمے ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی ملک ہیں۔

● مسلمان خاوند پر کتابیہ بیوی کا نفقہ اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان بیوی کا کیوں کہ استحقاق نفقہ کے سبب اور شرط میں دونوں برابر ہیں۔

● ذمی آدمی پر اپنی اس بیوی کا نفقہ، جو اس کے محارم میں سے نہیں ہے، اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان خاوند پر ہوتا ہے کیونکہ اولاً وجوب نفقہ کے سبب اور شرط میں دونوں برابر ہیں ثانیاً یہ کہ نفقہ کے واجب ہونے کے لئے جو دلائل ہم نے بیان کئے ہیں ان میں مسلم اور ذمی کی تفریق نہیں ثالثاً یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم (اسلامی حکومت) غیر

مسلموں (ذمیوں) کا ذمہ اٹھاؤ تو انہیں بتا دو کہ تمہارے حقوق اور فرائض وہی ہیں جو مسلمان رعایا کے ہیں چونکہ مسلمان خاوند پر بیوی کا نفقہ لازم ہوتا ہے لہٰذا ذمی خاوند پر بھی نفقہ لازم ہوگا۔ اگر اس کی بیوی محارم میں سے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مطالبہ پر اسے نفقہ دیا جائے گا اور امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک محرم بیوی کو نفقہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان کے ہاں یہ نکاح فاسد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، بعض مشائخ کے قول کے مطابق نکاح صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ ان دونوں کو اس نکاح پر برقرار رکھا جائے گا امام کرخی نے بیان کیا یہ نکاح بالاجماع فاسد ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے جو اس (خاوند) پر نکاح فاسد کے باوجود نفقہ لازم قرار دیا ہے تو اس لئے کہ امام کے نزدیک انہیں فساد کے باوجود اسی نکاح پر قائم رکھا جاتا ہے دوسرے یہ کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اس پر ہر اُس عورت کا نفقہ ضروری قرار دیتا ہوں جس کے ساتھ وہ نکاح کا اقرار کرلے قطع نظر اس سے کہ نکاح جائز ہو یا ناجائز۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس نکاح کا اقرار کرلیا تو وجوبِ نفقہ میں یہ نکاح، نکاح صحیح کے ساتھ مل جائے گا اور بعض اوقات دیگر احکام مثلاً نسب اور عدت وغیرہ میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

○ استحقاقِ نفقہ میں تنگدست بیوی اور مالدار بیوی دونوں برابر ہیں بیوی ذاتی طور پر مالدار ہی کیوں نہ ہو وہ خاوند کی طرف سے نفقہ کی مستحق ہے۔ استحقاق میں دونوں کی برابری اس لئے ہے کہ دونوں استحقاقِ نفقہ کے سبب اور شرط میں برابر ہیں دوسرے یہ کہ عورت کا نفقہ عوض کے مشابہ ہے جس میں فقیر اور غنی برابر ہیں جیسا کہ قاضی اور مضارب چاہے امیر ہی کیوں نہ ہوں وہ معاوضہ کے مستحق ہوتے ہیں۔ نفقہ کی یہ برابری قریبی رشتہ داروں (محارم) کے نفقہ میں نہیں اسلئے کہ قریبی رشتہ دار (محرم) اگر غنی (مالدار) ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہے کیونکہ نفقہ جہاں حاجت ہو وہاں محض صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں نفقہ کی ضرورت ہی نہ ہو وہاں واجب نہیں ہوگا اور بیوی کا یہ نفقہ قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی خاوند پر واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس کے ذمہ دین (قرضہ) عدالتی فیصلے یا باہمی رضامندی سے بنتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے بخلاف ذوی الارحام کے نفقہ کے کہ وہ قضاء قاضی کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر والدین اور اولاد کا نفقہ قضاء قاضی کے بغیر ہی انسان پر واجب ہوتا ہے۔ اِن نفقات کے اندر فرق کی تفصیل انشاء اللہ اقارب کے نفقہ کی بحث میں بیان ہوگی۔

نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم

ناشزہ (نافرمان) بیوی کے لیے نفقہ نہیں کیونکہ اسکی طرف سے تسلیم نفس (اپنے آپ کو خاوند کے حوالے کر دینا) نہیں پایا جاتا۔ نکاح میں نشوز (نافرمانی) یہ ہے کہ عورت بغیر کسی وجہ کے اپنے آپ کو خاوند کے گھر سے باہر روک رکھے مثلاً اس کی اجازت کے بغیر باہر چلی جائے یا اس کی مرضی کے بغیر کہیں سفر پر روانہ ہو جائے البتہ جب خاوند کے گھر میں رہتے ہوئے اپنی ذات کو خاوند سے روک رکھے (اسے اپنے نزدیک نہ آنے دے) تو ایک روایت کے مطابق اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ بھی خاوند محبوس ہے اور بظاہر اس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے تو گویا تسلیم حاصل ہے۔ دوران عدت نشوز (نافرمانی) یہ ہے کہ عورت خاوند سے ناراض ہو کر یا کسی اپنے کام کی خاطر اس گھر سے باہر چلی جائے جس میں عدت گزار رہی

ہو۔ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس (دوران عدت) اپنے دیوروں کے پاس آیا جایا کرتی تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابن ام مکتوم کے گھر منتقل فرمادیا اور اس کے واسطے نہ نفقہ مقرر فرمایا نہ سُکنیٰ (رہائش) کیونکہ یہ نکالا جانا اس کے غلط رویہ کی وجہ سے تھا تو گویا یہ خود نکلنا ہو گیا اس کی طرف سے اپنے خاوند سے ناراض ہو کر۔

اور اب رہی وجوب نفقہ کی دوسری شرط جو صرف عدت کے نفقہ کے ساتھ خاص ہے تو وہ یہ ہے کہ عدت کا واجب ہونا ایسی فرقت کے باعث نہ ہو جو عورت کی جانب سے کسی ممنوع سبب سے حاصل ہونے والی ہو۔ یہ شرط استحسان (قیاس خفی) کی رُو سے ہے اور قیاس کی رُو سے یہ شرط نہیں۔ اور اس قیاس و استحسان کی وجہ پیچھے گذر چکی ہے۔

لباس کا حق ہر وہ عورت جس کیلئے (خاوند کے ذمہ) نفقہ ہے اس کیلئے کسوۃ (لباس) کا حق بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف:

یعنی جس کا لڑکا ہو اس کے ذمہ ہے ان (عورتوں) کا کھانا اور لباس معروف طریقے کے مطابق علاوہ ازیں دیگر نصوص بھی ہیں جن کا ذکر ہم نے پہلے کر دیا ہے۔ کیونکہ ان دونوں (نفقہ اور کسوۃ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہی ہے اور یہ (نفقہ اور کسوۃ) ہر امیر اور غریب (خاوند) پر واجب ہیں اس لئے کہ واجب ہونے میں امیر غریب کا کوئی فرق نہیں۔ اور ہر وہ عورت جسکے واسطے نفقہ کا حکم ہے اس کے لئے سکنیٰ (رہائش دینے) کا حکم بھی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: اسکنوهن من حيث سكنتم من وجدكم۔

تم انہیں (عورتوں کو) وہاں ٹھہراؤ جہاں تم خود رہتے ہو اپنی وسعت کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرءت میں مذکورہ آیت کے اندر سکنتم کے بعد وانفقوا عليهن من وجدكم کے الفاظ بھی ہیں چونکہ دونوں (نفقہ اور سکنیٰ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہے اس لئے وجوب میں دونوں برابر ہیں۔ اس وجوب میں امیر خاوند اور غریب خاوند دونوں برابر ہیں۔ البتہ مقدار نفقہ امیر کی اپنی حیثیت کے مطابق ہوگی اور غریب کی اپنی حیثیت کے مطابق جسکا مفصل بیان انشاء اللہ آگے چل کر ہوگا۔

علیحدہ رہائش بیوی کا حق ہے اگر خاوند یہ چاہے کہ وہ اپنی بیوی کو اسکی سوکن کے ساتھ یا اپنی ماں بہن یا دیگر رشتہ دار عورتوں کے ساتھ رکھے اور بیوی ایسا کرنے سے انکار کرے تو خاوند پر لازم ہے کہ وہ اسے تنہا سکونت مہیا کرے کیونکہ یہ عورتیں عموماً بیوی کو گھروں میں ایذاء اور تکلیف پہنچایا کرتی ہیں پھر اس کا انکار کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اسے ان عورتوں سے ایذاء اور تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے یہ کہ خاوند کو کسی بھی وقت اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت کی ضرورت پیش آسکتی ہے اب اگر اس کے ساتھ کوئی اور آدمی بھی ہو تو مجامعت ممکن نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک مکان میں کئی کمرے ہوں اور ایک کمرہ اسکے حوالے کر دیا جائے جس کا الگ تالا چابی ہو تو اب اسے اس بات کا حق نہیں کہ وہ علیحدہ مکان کا مطالبہ کرے۔

اگر عورت خاوند کے گھر میں رہائش پذیر ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی نہ رہتا ہو اور وہ عورت قاضی کی عدالت میں اس بات کی شکایت کرے کہ اسکا خاوند اسے مارتا اور اسے تکلیف پہنچاتا ہے۔ تو قاضی اسکے پڑوسیوں سے حقیقت حال دریافت کرے۔ اگر پڑوسی اچھے بذات خود نیک لوگ ہیں۔ اس عورت کی تصدیق کر دیں تو قاضی خاوند کو سمجھائے اور بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دے۔ (خدانخواستہ) پڑوسی اگر اچھے لوگ نہ ہوں تو قاضی خاوند کو حکم دے کہ وہ اسے صالح پڑوس میں جگہ بنا دے اور اگر اس عورت کے پڑوسی اسکی تکذیب کریں تو وہ خاوند اسے وہیں رکھے در یں صورت تبدیلیٔ مکان کی ضرورت نہیں۔

خاوند بیوی کے رشتہ داروں کو آنے سے منع کر سکتا ہے خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے باپ، ماں، کسی دوسرے خاوند سے لڑکے اور اس کے قریبی رشتہ داروں کو اسکے ہاں آنے سے روک دے کیونکہ گھر اسکا ہے جسے چاہے روک سکتا ہے۔ البتہ ان کو بیوی کی طرف دیکھنے سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی گھر سے باہر کلام کرنے سے روک سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا حق نہیں۔ ہاں اگر گفتگو کرنے میں بھی کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو انکو روک سکتا ہے۔

فصل

واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

اس فصل میں کلام دو بحثوں پر منقسم ہے۔ پہلی بحث میں اس چیز کا بیان ہے کہ عورت کے اس نفقہ کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا اور دوسری بحث میں اس امر کی وضاحت ہے کہ اس نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا؟

بحث اول: نفقہ کا اندازہ۔

نفقہ کی مقدار یا اندازے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ نفقہ بذات خود متعین یا مقرر نہیں بلکہ نفقہ کی اتنی مقدار متعین ہے جو عورت کے لیے کافی ہو رہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نفقہ کی مقدار متعین ہے وہ یہ کہ امیر آدمی پر دو مُد (ایک پیمانہ جس کی مقدار دو رطل ہوتی ہے)، متوسط آدمی پر ڈیڑھ مُد اور تنگدست آدمی پر نصف مد لازم ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد لینفق ذو سعة من سعته (وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے) کے ظاہر سے دلیل پکڑی ہے۔ من سعته سے انہوں نے قدر سعته مراد لیا ہے۔ انکی دوسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ واجب کھلانا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی مقدار اندازہ شدہ اور متعین ہو جس طرح کہ کفارات میں کھانا کھلانے کی مقدار متعین ہے تیسرے۔ یہ کہ چونکہ یہ بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے مبتر (امام شافعی کے) نزدیک ملک کے مقابلے میں اور تمہارے (احناف) نزدیک حبس کے مقابلے میں۔ اور بدل مقرر ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں ثمن اور نکاح میں مہر مقرر ہوتا ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وعلی المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف (البقرة: ۲۳۳)

(اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے۔ یہاں کھانے کی مقدار کا تعین نہیں۔ جو آدمی یہاں کھانے کی مقدار کو مقرر کرتا ہے وہ نص قرآنی کا خلاف کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عورت کے نفقہ کو رزق کے نام سے واجب فرمایا ہے۔ اور انسان کا رزق عرف اور عادت میں وہ ہے جو اس کے لیے کافی ہو رہے جیسا کہ کہا جاتا ہے قاضی اور مضارب (مضاربت پر تجارت کرنے والے) کا رزق یعنی وہ روزینہ جو ان کے لیے کفایت کر جائے۔ یہ روایت (حدیث) بھی احناف کی دلیل ہے کہ ابو سفیانؓ کی بیوی ہندؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ابو سفیان کنجوس آدمی ہے وہ کھانے کو اتنا نہیں دیتا جو مجھے اور بچوں کے لیے کافی ہو رہے حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا:

خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف

(تو ابوسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کیلئے دستور کیمطابق کفایت کر جائے) یہ حدیث نص اور اس بات پر دال ہے کہ عورت کے نفقہ کا اندازہ اس کی کفایت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ بیوی کا یہ نفقہ اس لیے واجب ہے کہ وہ خاوند کے حق میں محبوس ہے خاوند کے حق کی وجہ سے وہ باہر جا کر کما نہیں سکتی لہذا اس کا وجوب کفایت کے طریق پر ہے جیسا کہ قاضی اور مضارب کا روزینہ یا نفقہ بطور کفایت واجب ہوتا ہے۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے تو وہ درحقیقت ان کیخلاف حجت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ وزن سے اندازہ کر کے۔ تو گویا اس آیت میں نفقہ کو مقرر کر دینا مطلق کو مقید کرنا ہے اور یہ چیز دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ یہ اطعام واجب ہے لہذا اسے مقرر ہونا چاہیئے، تو یہ قریبی رشتہ داروں کے نفقہ سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا بلکہ کفایت کے لحاظ سے مقرر ہوتا ہے۔ کفارات کے اندر اطعام واجب کا جو وزن سے اندازہ مقرر ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اطعام واجب ہے بلکہ اسلئے ہے کہ کفارات عبادات محض ہیں کیونکہ وہ صدقہ کے طور پر واجب ہوتے ہیں جیسا کہ زکوٰۃ ہے۔ لہذا کفارات زکوٰۃ کی طرح مقرر ہیں۔ اور بیوی کے نفقہ کا وجوب، صدقہ کے طور پر نہیں، لہذا اس کا اندازہ کفایت (جتنا کافی ہو جائے) کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جیسا کہ اقارب کے نفقے کا اندازہ کیا جاتا ہے اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ یہ (بیوی کا نفقہ) بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے۔ صحیح نہیں ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ حبس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے بلکہ یہ حبس کی جزاء کے طور پر واجب ہوتا ہے اور یہ بھی یہ جائز ہے کہ ملک نکاح کے مقابلے میں واجب ہو جسکی وجہ ہم نے بیان کردی

نفقے کی مقدار جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نفقہ کا وجوب کفایت کے اعتبار سے ہے تو خاوند پر روٹی کھانے، سالن اور تیل کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو رہے سالن اور تیل اس واسطے ضروری ہے کہ کھانا عادۃً سالن کے ساتھ کھایا جاتا ہے اور تیل ویسے عورتوں کے لیے ضروری ہے۔ نفقہ کا اندازہ درہم اور دنانیر (آج کل روپے پیسے) سے نہیں ہو گا اس لیے کہ اس میں بیوی یا خاوند میں سے کسی نہ کسی کو نقصان ہے کیونکہ بھاؤ ہمیشہ بڑھتا گھٹتا رہتا ہے بلکہ نفقہ کا اندازہ فریقین کی رعایت کرتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جائیگا۔ مہنگائی کے دنوں میں زیادہ اور سستے دنوں میں کم۔

کپڑوں کی مقدار خاوند پر بیوی کو سال میں سردی اور گرمی کے دو جوڑے مہیا کرنا بھی واجب ہے کیونکہ جس طرح اسے کھانے پینے کی احتیاج ہے اسی طرح جسم کو ڈھانپنے اور سردی گرمی سے بچنے کے لیے کپڑے کی بھی ضرورت ہے۔ کپڑے کا معیار خاوند کی فراخی اور تنگی اور موسم کی گرمی اور سردی کے لحاظ سے مختلف ہو گا۔ جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے اور "کتاب النکاح" میں جو یہ مذکور ہے کہ تنگدست خاوند پر ماہانہ پانچ درہم اور دولت مند خاوند پر ماہانہ دس درہم لازم ہیں تو اس کا اعتبار ان حالات میں ہے جب بھاؤ میں کمی بیشی نہ ہو رہی ہو۔

خانگی امور کی تقسیم اگر خاوند کھانے کا سامان مثلاً کچا گوشت سبزی اور آٹا وغیرہ لائے تو بیوی کو چاہیئے کہ وہ سالن اور روٹی پکائے۔ یہ میاں بیوی کے درمیان خانگی امور کی تقسیم ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانگی امور کو علی المرتضیٰؓ اور فاطمۃ الزہراءؓ کے درمیان تقسیم فرماتے ہوئے گھر سے باہر کے کام علی المرتضیٰؓ اور گھر کے اندر کے کام فاطمۃ الزہراءؓ کے ذمے لگائے۔ اس کے باوجود عورت اگر کھانا پکانے سے انکار کر دے تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ دریں حقیقت خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ تیار کھانا بیوی کو مہیا کرے۔ کھانے پکانے کی اجرت دینا خاوند کو اور لینا بیوی کو جائز نہیں ہے، کیونکہ بیوی نے اگر اجرت لی تو گویا اس نے اس عمل پر اجرت لی جو فتویٰ کے اعتبار سے اس پر واجب تھا، تو یہ اجرت لینا رشوت کے معنیٰ میں ہوا لہٰذا اجرت لینا اس کے واسطے حلال نہ ہوگا۔

اور فقیہ ابو اللیث نے بیان کیا کہ یہ (یعنی کھانا پکانے پر مجبور نہ کرنا) اس وقت ہے جب اسے کوئی ایسی بیماری ہو جس کی وجہ سے کھانا پکانے پر قدرت نہ رکھتی ہو یا کسی شریف گھرانے کی بیٹی ہو لیکن جب وہ کھانا پکانے پر قدرت رکھتی ہو اور ایسی عورتوں میں سے ہو جو عموماً اپنا کام کاج خود کیا کرتی ہیں تو اسے کھانا پکانے پر مجبور کیا جائے گا۔

بیوی کے خادم کا نفقہ اگر بیوی کا کوئی خادم ہو تو خاوند پر اس کا کھانا اور کپڑا بھی واجب ہے۔ جب کہ بیوی کا گھر کے کام کے علاوہ اور کوئی کام نہ ہو اور گھر کے کام کو وہ خادم کے بغیر اکیلی سر انجام نہ دے سکتی ہو۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی خادم کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب ہے۔ ایک سے زیادہ کا نہیں۔ امام ابو یوسف سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ عورت کو اگر دو سے زیادہ خادموں کی احتیاج ہو تو زیادہ خادموں کا نفقہ دینا بھی واجب ہوگا۔ اسی قول کو امام طحاوی نے بھی اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت کا کام ایک خادم سے نہیں چلتا بلکہ اسے دوسرے خادم کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور دونوں خادم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خاوند اگر خود عورت کی خدمت کرے تو اس پر اصلاً خادم کا نفقہ لازم نہیں۔ اور ایک خادم اس خاوند کے قائم مقام ہوگا لہٰذا ایک کے سوا کسی دوسرے کا نفقہ خاوند پر لازم نہ ہوگا کیونکہ خادم جب اس کے قائم مقام ہو گیا تو گویا اس نے بذات خود عورت کی خدمت کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خادم کا ہونا ضروری ہے اور ایک پر زیادتی کی کوئی معلوم حد نہیں کہ اس کا اندازہ کیا جائے پس دو خادموں کا اعتبار تین اور چار سے اولیٰ نہ ہوگا اس لئے اقل عدد سے اندازہ کیا جائے گا اور وہ ایک ہے۔

یہ بات (خادم کا نفقہ) بھی اس وقت ہے جب خاوند دولت مند ہو۔ اگر خاوند تنگدست ہو تو امام حسنؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق خاوند پر بیوی کے خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ اس کا خادم (پہلے سے) ہو۔ اس سلسلے میں امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے سے اس کا خادم ہو تو اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے ورنہ نہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پہلے سے اس کا خادم موجود ہو تو یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ وہ اکیلی خدمت کرانے پر رضامند نہیں لہٰذا اس کا نفقہ خاوند پر ہوگا اور پہلے سے خادم کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ صرف اپنی خدمت کرانے

پر راضی ہے لہٰذا خاوند کو عورت کے لیے خادم رکھ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست خاوند پر نفقہ کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو جائے اور اسے اپنی ذاتی خدمت کفایت کر سکتی ہے لہٰذا خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ پہلے سے بیوی کا خادم موجود ہو۔

بحث دوم: نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ

یہ بحث اس امر کی وضاحت میں ہے کہ نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام کرخیؒ نے بیان کیا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا اندازہ خاوند کی حالت امارت (فراخی رزق) اور غربت کے اعتبار سے کیا جائے گا نہ کہ عورت کے حال کے اعتبار سے۔ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ امام خصاف کا کہنا ہے کہ میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، اگر دونوں امیر ہیں تو خاوند پر امیروں کی طرز کا کھانا اور اگر دونوں تنگدست ہیں تو پھر تنگدست کے معیار کا کھانا واجب ہوگا یہاں تک تو اختلاف نہیں۔ البتہ جب خاوند امیر اور بیوی تنگدست ہو تو اس وقت خاوند پر بقول کرخیؒ امراء کا سا کھانا واجب ہے اور بقول خصاف امراء سے کم اور غرباء سے بلند معیار کا کھانا واجب ہے حتیٰ کہ ایسی صورت میں خاوند اگر کھانے پینے میں افراط کرنے والا ہو یعنی میدہ کی روٹی اور بکرے اور مرغ کا گوشت کھاتا ہو اور اس کے مقابلے میں بیوی اپنے گھر میں جو کی روٹی کھاتی ہو تو خاوند پر یہ واجب نہیں کہ وہ ... کھلائے جو وہ خود کھاتا ہے یا وہ کھانا کھلائے جو عورت اپنے گھر میں کھایا کرتی تھی بلکہ اس ... درمیانے درجے کا کھانا دینا واجب ہے یعنی گندم کی روٹی اور بکری کا گوشت۔ یہی اعتبار کپڑے میں بھی ہوگا۔ امام خصاف کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کھانے پینے اور کپڑے کے معیار میں میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کرنا، صرف ایک کے حال کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے مگر صحیح وہی بات ہے جسے کرخی نے ذکر کیا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لینفق ذو سعۃ من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما اتاہ اللہ لا یکلف اللہ نفسا الا ما اتاھا (سورۃ الطلاق: ۷)

یعنی وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔ اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے۔ یہ آیت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جب خاوند تنگدست ہو تو اس پر کم از کم بیوی کو اتنا کھانا، سالن اور تیل مہیا کرنا ضروری ہے جتنا عام دستور کے مطابق اس کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کم از کم اتنے کپڑے جو اسے سردی اور گرمی میں کافی ہو جائیں اگر خاوند متوسط طبقے کا آدمی ہو تو مذکورہ مقدار اور معیار سے زیادہ اور اگر غنی آدمی ہو تو اس سے بھی بڑھ کر کھانا اور کپڑا دے کھانے اور کپڑے میں شریعت نے جو بالمعروف (دستور کے مطابق دینے) کی قید لگائی ہے تو وہ اس لیے کہ زوجین میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے کیونکہ ضرر کا دفع کرنا شرعاً واجب ہے۔ اور یہ دستور کے مطابق دینا اوسط درجے کی کفایت واجب کرنے سے ہے اور یہی معنیٰ ہے معروف کا...

کپڑوں کی مقدار اور معیار

پس گرمیوں میں درج ذیل کپڑے عورت کے لیے کافی ہیں (یہ مقدار کم از کم اور وجوب کے درجے کی ہے اس سے زیادہ دے تو شرعاً کوئی ممانعت نہیں)۔ یعنی کم از کم اتنے کپڑے مہیا کرنا خاوند پر واجب ہے۔ اور وہ ہیں ایک قمیص، ایک دوپٹہ، ایک بڑی چادر اور ایک ہمارے علاقے میں شلوار بھی۔ پھر یہ کپڑے خاوند کے حال کے اعتبار سے مختلف کوالٹی کے ہوں گے۔ خاوند تنگدست ہو تو کھردرے، غنی ہو تو ملائم اور نفیس قسم کے اور متوسط طبقے کا ہو تو درمیانے درجے کے کپڑے، نہ زیادہ موٹے اور کھردرے اور نہ زیادہ نرم و ملائم۔ بہرکیف ہونگے یہ تمام کپڑے سوتی اور کتان کے شہروں کی عادت و رواج کیمطابق البتہ خاوند غنی ہو تو پھر اسکے لئے ریشمی اوڑھنی یا دوپٹہ دینا ضروری ہے اور سردیوں میں ہر علاقے کے موسم کے مطابق ان کپڑوں کے علاوہ گرم کپڑے دینا بھی خاوند پر لازم ہوگا۔

خادم کے نفقہ کے سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ خاوند اگر غنی ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا نفقہ لازم ہے ورنہ نہیں۔ تنگدست پر صرف اپنی بیوی کا نفقہ ضروری ہے۔ نفقہ میں کھانا اور کپڑا دونوں چیزیں شامل ہیں۔

امارت اور غربت میں باہمی اختلاف

امارت اور غربت میں اگر میاں بیوی کا اختلاف ہو جائے۔ بیوی کہے کہ میرا خاوند امیر ہے جب کہ خاوند کا دعویٰ یہ ہو کہ وہ غریب ہے اور قاضی خاوند کی مالی حالت کو نہ جانتا ہو تو "کتاب النکاح" میں مذکور ہے کہ خاوند کے قول کا اعتبار ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ قاضی اور خصاف نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ نے زیادات میں یہ بیان کیا ہے کہ زوجین میں اختلاف کی صورت میں قول عورت کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ اس چیز کی اصل یہ ہے کہ جب تمام دیون (قرضوں) میں مطلوب (جس آدمی سے دین کا مطالبہ ہو یا دوسرے لفظوں میں مقروض) کی امارت (امیری) اور غربت کے بارے میں طالب (مطالبہ کرنے والا یا قرض خواہ) اور مطلوب کا اختلاف ہو جائے تو بعض ائمہ نے طالب کے قول کو اور بعض نے مطلوب کے قول کو معتبر قرار دیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے ان دونوں معاملات میں فرق کرتے ہوئے بعض صورتوں میں طالب کے قول اور بعض میں مطلوب کے قول کا اعتبار کیا ہے اور اس تفصیل میں انہوں نے ایک اصل بیان کی ہے جو اس بات کو واجب ٹھہراتی ہے کہ نفقہ میں عورت کا قول کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح امام خصاف نے بھی طالب و مطلوب کی تفصیل بیان کی ہے لیکن انہوں نے جو اصل بیان کی ہے اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ میں خاوند کا قول مانا جائے۔ ان دونوں اصلوں اور انکے دلائل کا بیان کتاب الحیل میں آئے گا اگر عورت خاوند کی امارت (فراخی مال) پر دلیل قائم کر دے تو اس کی دلیل قابل قبول ہوگی اور اگر میاں بیوی دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو بھی عورت کی دلیل قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ایک چیز کو ثابت کر رہی ہے جب کہ خاوند کی دلیل کسی شے کی مثبت نہیں۔

مسائل: اگر قاضی عورت کے واسطے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کر دے جب کہ خاوند تنگدست ہو۔ پھر خاوند اگر مہینہ ختم ہونے سے قبل امیر ہو جاتا ہے تو اس عورت کے مقررہ نفقہ میں اضافہ کرنا ہوگا کیونکہ نفقہ امارت اور غربت کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح نفقہ اگر ایسے وقت میں مقرر ہوا ہو جب زیادہ مہنگائی نہ تھی اب مہنگائی بڑھ جائے تو نفقہ کی مقررہ مقدار میں اضافہ لازم ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں مقررہ نفقہ کفایت نہیں کرتا۔ اور نفقہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اتنا ہو جتنا کفایت کر جائے۔

● اگر قاضی نے عورت کے لیے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کیا اور خاوند نے وہ مقرر مقدار عورت کے حوالے کر دی اب اگر وہ نفقہ عورت کے پاس سے ضائع ہو گیا تو خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہ ہو گا جب تک کہ وہ مہینہ پورا نہ ہو جائے۔ اسی طرح جب ایک مرتبہ اسے گرمی یا سردی کے کپڑے دے دیے گئے اور اس کے ہاں ضائع ہو گئے تو اتنی مدت کے لیے خاوند ذمہ دار نہیں۔ بخلاف اقارب کے نفقہ کے کیونکہ ان کے ہاں سے واقعۃً نفقہ یا کپڑا ضائع ہو جانے پر دوبارہ دینے پر اس آدمی کو مجبور کیا جائے گا۔ اقارب کے نفقہ اور بیوی کے نفقہ میں یہ فرق اس لیے ہے کہ اقارب کا نفقہ انہی اقارب کے لیے واجب ہے جو حاجت مند ہوں اور جو حاجت مند نہ ہوں ان کے لیے واجب نہیں۔ جب پہلے نفقہ یا کپڑے کے ضائع ہو جانے پر دوسرے نفقہ اور کپڑے کی حاجت و ضرورت ثابت ہو گئی تو دوسرا نفقہ بھی واجب ہو گا۔ مگر بیوی کا نفقہ خاوند پر بطور حاجت واجب نہیں جسکی دلیل یہ ہے کہ دولت مند بیوی کے لیے بھی واجب ہے۔ اس کی شکل عوض کی سی ہے لہٰذا جب ایک مرتبہ عوض دے چکا تو اتنی مدت میں دوسرا عوض واجب نہ ہو گا۔

● اگر قاضی نے ایک مدت تک کا نفقہ اور کپڑا اسے دلوایا مگر مدت گزرنے کے بعد وہ نفقہ یا کپڑا بچ رہا تو اس کا حق ہے کہ خاوند اسے اگلی مدت کے لئے نیا نفقہ اور کپڑا دے بخلاف نفقہ اقارب کے کیونکہ ان کے نفقہ کا وجوب برائے حاجت ہے بقائے نفقہ کی صورت میں جب حاجت نہ ہو گی تو نئے نفقہ کا وجوب نہ ہو گا اور بیویوں کا نفقہ بطور حاجت نہیں بلکہ بطور عوض ہے اور یہ عوض حبس (بیوی کو روک رکھنے) کے مقابلے میں ہے جب حبس (عورت کا خاوند کے حق میں رکے رہنا اور باہر نکل کر نہ کما سکنا) قائم ہے تو ظاہر ہے اس کا عوض بھی ضروری ہے۔ ہاں جس مدت کا نفقہ وہ وصول کر چکی ہے اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اگر نفقہ ختم ہو جاتا ہے یا کپڑا جل جاتا ہے تو اس مدت کے دوران خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہیں بخلاف اقارب کے نفقہ اور ان کے کپڑوں کے۔ اور اس میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ واللہ اعلم

فصل

وجوبِ نفقہ کی کیفیت کا بیان

نفقہ ہذا کی کیفیتِ وجوب کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ نفقہ خاوند پر بایں طور واجب ہے کہ اس کے ذمہ قرض نہیں بنتا مگر قاضی کے فیصلے سے یا زوجین کی باہمی رضامندی سے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا کہنا ہے کہ یہ قضائے قاضی اور خاوند کی رضامندی کے بغیر بھی اس کے ذمہ قرض ہے جو مرورِ زمانہ کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ فصل تین بحثوں پر مشتمل ہے۔ ایک بحث میں اس امر کا بیان ہے کہ آیا قاضی کی طرف سے نفقہ کا مقرر کرنا یا خاوند کی اپنی رضامندی اسکے ذمہ میں نفقہ کے دین ہونیکے لئے شرط ہے یا نہیں؟ دوسری بحث میں قاضی کی طرف سے خاوند پر نفقہ عائد کرنے کے جواز کا بیان ہے اور تیسری بحث خاوند کے ذمہ دَین ہونے کے حکم کے بیان میں ہے۔

بحث اول: قضائے قاضی یا خاوند کی رضامندی

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا۔ یعنی احناف کے نزدیک اس نفقہ کے بذمہ خاوند دین ہونے کے لیے قضائے قاضی یا باہمی رضامندی شرط ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چیز بیں شرط نہیں۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو اپنی دلیل بنایا ہے کہ:

وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔

(اور جس کا لڑکا ہے اس پر ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے) اور کلمہ "علی" عربی لغت میں ایجاب (واجب قرار دینے) کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ اور کپڑا کے مطلقاً بغیر کسی قید کے واجب ہونے کی خبر دی ہے جس میں زمانہ کا تذکرہ نہیں۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لینفق ذو سعۃ من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما اتاہ اللہ۔

(چاہیئے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے اور جس پر اس کی روزی تنگ کر دی گئی ہو، اسے اسی میں سے خرچ کرنا چاہیئے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں بھی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس خرچ کرنے کو وقت کے ساتھ مقید نہیں فرمایا۔ دوسرے یہ کہ نفقۃ الزوجات واجب ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی انسان پر واجب ہو وہ اس سے ساقط نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ وہ چیز متعلقہ آدمی تک پہنچائی جائے یا متعلقہ آدمی اس کو بری الذمہ قرار دے۔ تیسرے یہ کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہے کیونکہ اس کا وجوب عورت سے متعہ (نفع اٹھانے) کے مقابلے میں ہے لہٰذا قضائے قاضی کے بغیر بھی خاوند کے ذمہ باقی رہے گا جیسا کہ حق مہر باقی رہتا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کو نفقہ عورت کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور اگر ادا نہ کرے تو اس کو قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے اور اگر یہ نفقہ بطور صلہ (عطیہ) ہوتا تو ایسا نہ کیا جا سکتا یعنی نہ تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جا سکتا اور نہ عدم ادائیگی کی صورت میں قید میں ڈالا جا سکتا۔ ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ یہ نفقہ اگرچہ صلہ (عطیہ) تو نہیں مگر صلہ (عطیہ) کے قائمقام ہے جس میں عوض کے ساتھ بھی ایک قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن حقیقی عوض نہیں۔ کیونکہ اسے حقیقۃً عوض تسلیم کیا جائے تو پھر یہ نفقہ یا تو نفس متعہ (عورت سے فائدہ اٹھانا) کا عوض ہو گا یا ملک متعہ کا اب پہلی بات بھی نہیں کہی جا سکتی کیونکہ خاوند عقد نکاح کے بسبب عورت سے استمتاع (فائدہ اٹھانے) کا مالک بن جاتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی مملوکہ چیز سے ہر قسم کا نفع اٹھانے کا حقدار ہے اور جو آدمی اپنی کسی ملک (مملوکہ چیز) میں تصرف کرتا ہے اسے عوض لازم نہیں آتا۔ اور نہ ہی دوسری بات کہنے کی کوئی وجہ ہے کیونکہ خاوند ایک مرتبہ ملک متعہ کا عوض (حق مہر) ادا کر چکا ہے اب اسی ملک کا دوبارہ عوض نہیں دیا جا سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ نفقہ حقیقی عوض نہیں بلکہ ایک قسم کا صلہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس نفقہ کو رزق کا

نام دیا ہے۔ فرمایا:

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔

اور رزق صلہ کا نام ہے جیسا کہ رزق القاضی۔ اور جو چیزیں صلہ (عطیہ) کے ماتحت آتی ہیں وہ خود بخود ملک میں نہیں آجاتیں بلکہ کسی قرینہ سے آتی ہیں اور وہ قرینہ قبضہ کرنا ہے۔ یعنی جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اس پر ملک نہیں سمجھی جاتی۔ یا ان کی ملک قضائے قاضی سے سمجھی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو کوئی چیز کسی کے ذمے کرنے (ملک میں دینے) کا اختیار حاصل ہے یا ان کی ملک باہمی رضا مندی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ انسان کو اپنے نفس پر جو ولایت حاصل ہے وہ اس پر قاضی کو حاصل ولایت سے زیادہ قوی ہے

بخلاف مہر کے ——— کیونکہ مہر ملک متعہ کے مقابلے میں واجب ہے لہٰذا مہر مطلقاً عوض ہے جو زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر تمام دیون زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتے اور امام شافعیؒ نے جن دو آیتوں سے استدلال کیا ہے وہ دلیل نہیں بن سکتیں کیونکہ ان دونوں میں مطلقاً وجوب نفقہ کا حکم ہے نہ کہ نفقہ کے واجب ہو کر اس کے ذمے باقی رہنے کا کیونکہ یہ دونوں آیتیں وقت سے تعرض نہیں کرتیں۔ پس اگر بقا ثابت ہو تو وہ استصحاب حال کے ذریعے ثابت ہو گی اور وہ خصم پر کوئی شے واجب کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جو چیز انسان پر واجب ہو وہ ساقط نہیں بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقارب کے نفقہ اور رہائش کی اجرت کی مانند وقت گزرنے کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے اور انہی (امام شافعیؒ) کے قول سے ہمارا جواب نکل آیا کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہوتا ہے۔ بجز ایصال (جس کے لئے واجب ہے اس تک پہنچانے) کے یا "ابراء" (جس کے لئے واجب ہوئی ہے اسکے بری الذمہ قرار دینے) کے تو ہم عرض کریں گے کہ یہ حکم مطلقاً واجب کا ہے نہ کہ اس واجب کا جو بطور صلہ واجب ہوا ہو۔ یہ بھی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ نفقہ واجب ہے اسی لیے عدم ادائیگی کی صورت میں خاوند کو مجبور بھی کیا جا سکتا ہے اور قید بھی۔ صلہ کے اندر بھی جبر اور حبس کیا جا سکتا ہے جو اقارب کا نفقہ ادا کرنے پر انسان کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اس پر بھی ادا نہ کرے تو اسے قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی وصیت کر جائے کہ میرے مرنے کے بعد میرا غلام فلاں کے نام ہبہ ہے۔ موصی کے مرنے کے بعد اس کا وارث اس ہبہ شدہ غلام کو سپرد نہیں کرتا تو اسے مجبور کیا جا سکتا ہے اور قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے۔ حالانکہ ہبہ محض صلہ (عطیہ) ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جبر اور حبس صلہ میں بھی ہو سکتے ہیں۔

مسائل: شوافع اور احناف کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت خاوند کے نام پر ادھار لے قبل اس کے کہ اس کے حق میں نفقہ ڈگری کیا جائے یا خاوند باہمی رضا مندی سے اجازت دے تو وہ اس ادھار کے لیے خاوند کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ خاوند چاہے حاضر ہو یا غائب۔ کیونکہ یہ ادھار خاوند کے ذمہ دین نہیں بنتا کہ اس کے خاوند کے ذمہ دین بننے کی شرائط (قضائے قاضی یا خاوند کی رضا مندی) نہیں پائی جاتیں۔ اور یہ استدانت (ادھار لینا) چونکہ خاوند اور قاضی کی اجازت کے بغیر خاوند کے ذمہ دین لازم کرنا ہے لہٰذا صحیح نہیں۔

اسی طرح قضائے قاضی یا رضا مندی خاوند کے بغیر اپنے مال میں سے خرچ کرے تو بھی عورت اس کے لیے خاوند کی طرف بوجہ مذکور رجوع نہیں کر سکتی۔

○ اگر عورت قضائے قاضی یا تراضی خاوند سے پہلے ہی خاوند کو نفقہ سے بری الذمہ قرار دینا چاہے تو نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ایسا "ابرا" ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا۔ اور ابراء نام ہے اسقاط (ساقط کر دینے) کا اور جو چیز واجب نہ ہوئی ہو اس کا اسقاط ممتنع ہے۔

اسی طرح اگر عورت خاوند سے نفقہ کی ایک ناکافی مقدار پر صلح کر لے بعد ازاں قاضی کی عدالت میں اتنا طلب کرے جتنا اس کے لیے کافی ہو تو اس کا یہ مطالبہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے خود ہی نفقہ کی اس مقدار کو گرایا جو ابھی واجب ہی نہ ہوئی تھی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ابھی واجب ہی نہ ہوئی ہو تو اس کا گرانا ابراء کی طرح باطل ہے۔ واللہ اعلم

بحث دوم: قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط

عورت کے واسطے قاضی کے نفقہ مقرر کرنے اور اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں۔

عورت کا مطالبہ ایک تو یہ کہ عورت خود قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے نفقہ مقرر کرائے۔ نفقہ کا حصول چونکہ عورت کا حق ہے لہٰذا صاحب حق کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

خاوند موجود ہو دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند موجود اور حاضر ہو حتی کہ خاوند کی غیر حاضری میں اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ خاوند کے مال میں سے اس کے لیے نفقہ مقرر کرے تو قاضی ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول ہے اور یہی قول قاضی شریحؒ کا بھی ہے۔ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے تھے اور یہی قول ابراہیم نخعی کا ہے کہ خاوند کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے قاضی غائب خاوند پر بھی نفقہ فرض کر سکتا ہے اور دلیل یہ دیتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کی بیوی ہندؓ سے فرمایا تھا کہ تو ابو سفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کو کافی ہو رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ابو سفیان پر نفقہ کو فرض کرنا تھا حالانکہ ابو سفیان اس وقت غائب تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کی عدم موجودگی میں چونکہ قاضی کا نفقہ فرض کرنا اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ غائب کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا جائز نہیں الا یہ کہ غائب کی طرف سے کوئی خصم موجود ہو۔ لہٰذا نفقہ کے فرض کرنے کے لیے خاوند کا یا اس کی طرف سے کسی نمائندہ کا، حاضر ہونا ضروری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ سے جو فرمایا تھا اس سے دلیل نہیں پکڑی جا سکتی کیونکہ آنجنابؐ نے وہ فتویٰ کے طور پر فرمایا تھا نہ کہ قضاء کے طور پر۔ بطور فتویٰ فرمانے کی دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے وہ مقدار یا مقرر اندازہ بیان نہیں فرمایا جو ہندہ ابو سفیان کے مال سے لے لیا کرتی۔ اور قاضی کی طرف سے نفقہ کا فرض کرنا نفقہ کا اندازہ کرنا اور اس کی مقدار متعین کرنا ہے جب نفقہ کی مقدار مقرر نہ ہوئی تو وہ فرض نہ ہوا اور جب فرض نہ ہوا تو قضاء بھی نہ ہوئی۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ

جن علماء نے غائب کے خلاف قضائے قاضی کو جائز قرار دیا ہے تو وہ ایسے غائب کے متعلق ہے جو اپنے شہر سے باہر کسی سفر پر گیا ہوا ہو۔ جو آدمی شہر کے اندر موجود ہو تو اس کی غیر حاضری

میں بالاجماع اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ جائز نہیں کیونکہ جو آدمی شہر میں موجود ہو وہ غائب شمار نہیں کیا جاتا اور ابوسفیان اس وقت کہیں سفر پر نہ تھے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہندہ سے "خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک" فرمانا بطور فتویٰ تھا نہ کہ بطور قضاء۔

اگر قاضی عورت کے مدعیٰ علیہ کی بیوی ہونے کے متعلق نہ جانتا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ وہ اس کے بیوی ہونے کے دلائل سن لے اور غائب خاوند پر اس کے لیے نفقہ فرض کرے تو ایسی صورت میں امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی عورت کے بیوی ہونے کے لیے دلائل سننے اور خاوند پر نفقہ مقرر کرنے کا مجاز نہیں مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اس کی زوجیت کے دلائل سنے اور اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ اب عورت خاوند کے نام پر قرض (دین) لیتی رہے۔ جب خاوند آ جائے اور وہ مذکورہ عورت کے اپنی بیوی ہونے کا انکار کرے تو قاضی اس عورت کو بلا کر اس آدمی کے سامنے اس کی بیوی ہونے کے دلائل دوبارہ سنے اگر وہ دلائل سے اپنی زوجیت کو ثابت کر دے تو قاضی کا نفقہ مقرر کرنے کا فیصلہ نافذ ہوگا اور عورت کا خاوند کے نام دین (قرض) لیتے رہنا بھی صحیح ہوگا (یعنی اسے ادا کرنا ہوگا) ورنہ قاضی کا گذشتہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نہ ہی عورت کا خاوند کے نام پر دین (قرض) لینا صحیح ہوگا۔ امام زفرؒ کی وجہ استدلال یہ ہے کہ قاضی ان دلائل کو غائب کے خلاف نکاح ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے سنے گا کہ ان کے ذریعے فرض (مقرر کرنے) تک پہنچ سکے اور حکم کو چھوڑ کر حکم کے کسی حق میں بینہ کا سننا جائز ہے مثلاً چوری کے مقدمہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سننا جائز ہے اور مال کے حق میں یہ گواہی مقبول ہے مگر قطع ید (چوری کی سزا) میں یہ گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ یہ بینہ صحت فرض (نفقہ مقرر کرنے) میں تو صحیح ہوگی مگر اثبات نکاح کے لیے صحیح نہ ہوگی جب خاوند حاضر ہو جائیگا اور انکار کرے تو عورت سے دوبارہ بینہ طلب کی جائے گی اگر وہ اپنے دعویٰ میں سچی ثابت ہوئی تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا اور اس کے نام ادھار لینا صحیح ہوا ورنہ نہیں

زیادہ صحیح بات وہی ہے جو امام ابویوسفؒ نے فرمائی ہے کیونکہ ہمارے اصحاب (احناف) کے اصول کے مطابق مدعیٰ علیہ یا مدمقابل کے خلاف دلیل اسی وقت سنی جا سکتی ہے جب وہ حاضر ہو۔ یہاں چونکہ مدمقابل موجود نہیں لہٰذا اس کے خلاف دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ بینہ (دلائل) فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت کے حق میں سنی جائے گی، صحیح نہیں کیونکہ فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت زوجیت کے ثبوت پر مبنی ہے۔ جب مدمقابل کی غیر حاضری کی وجہ سے اثبات زوجیت کی بینہ (گواہی) سننے کا جواز نہیں تو فرض کی صحت کی بینہ سننے کا جواز بھی ضرورۃً نہیں

یہ گذشتہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب خاوند غائب ہو اور اس کا کسی قسم کا مال موجود نہ ہو لیکن خاوند کی عدم موجودگی میں اگر اس کا مال موجود ہو اور وہ عورت کے ہاتھ میں ہو اور مال بھی ایسا ہو جو نفقہ کی جنس سے ہو تو عورت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ حدیث ابی سفیان کے ماتحت قاضی کے حکم کے بغیر بھی اس مال میں سے اپنی جان پر خرچ کرے۔

اگر عورت قاضی سے اس مال میں اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کی درخواست کرے اور قاضی کو

معلوم ہو کہ یہ عورت اس آدمی کی زوجہ ہے دوسرے قاضی کو اس آدمی کے مال کی موجودگی
علم ہو تو قاضی اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ جب وہ خود بھی قضائے قاضی کے بغیر
پر خرچ کر سکتی ہے تو قاضی کے مقرر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضا
بلکہ یہ عورت کے اپنے حق کو وصول کرنے میں قاضی کی طرف سے ایک طرح کی اعانت ہے

کا بھی
پر اپنی جان
اور نہیں ہوگا
وگی۔

امانت یا قرض سے نفقہ دینا

اگر (غائب خاوند کا) مال کسی کے پاس بطور ا
فی الوقت امین کے ہاتھ میں ہو یا وہ مال اسکے

مانت رکھا ہوا ور
مضارب منافع میں

شرکت پر کاروبار کرنے والے) کے ہاتھ میں ہو یا اس کا کسی پر قرضہ ہو اور امین
مال کی موجودگی اور مدعیہ عورت کے اس کے بیوی ہونے کا اقرار کرتے ہوا
دینے اور عورت کے بیوی ہونے کا اقرار کرتا ہو یا قاضی کو بذات خود اس کے
ہونے کا علم ہو تو وہ اس مال میں عورت کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ یہ
(امام ابو حنیفہؒ و صاحبین) کا ہے۔ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ قاضی ا
کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے کیونکہ اس
نہیں ہے مُوْدَع (جس کے پاس مال بطور امانت رکھا گیا ہے) یا مدیون (جس پر اس کا قرض
ہے) تو خصم نہیں ہیں لہٰذا یہ فیصلہ (نفقہ مقرر کرنا) جائز نہ ہوگا۔

و مضارب بھی اس کے
یا مقروض اس کا قرض
مال اور عورت کے بیوی
یال ہمارے اصحاب ثلاثہ
ں مال میں نفقہ مقرر نہ کرے۔ ان
کی طرف سے کوئی نمائندہ حاضر

ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ جب مُودَع نے ودیعت شدہ مال اور عورت کی زوجیت
کا یا مدیون نے دین اور عورت کی زوجیت کا اقرار کر لیا تو دیا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ عورت
کو اس مال میں سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے کیونکہ عورت کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ
حدیث امرأة ابی سفیان کی بنیاد پر اپنے خاوند کے مال کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس میں سے بقدر
کفایت حاصل کرے۔ پھر یہ کہ یہاں قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضا نہ ہوگا بلکہ عورت کے ایک حق کی بازیابی
میں اس کی اعانت ہوگی کہ اس طرح قاضی نے اس کی بیوی کو زندہ رکھنے کا سامان کر دیا۔ ہاں اگر مُودَع
یا مدیون کسی ایک چیز کا (مال کا یا زوجیت کا) انکار کر دیں اور نہ قاضی کو بذات خود علم ہو تو پھر قاضی کو عورت
کے دلائل سننے اور نفقہ مقرر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اگر وہ زوجیت کا انکار کریں تو عورت کے لیے ممکن
نہیں کہ وہ ان کے سامنے زوجیت پر دلائل پیش کرے کیونکہ مودع یا مدیون خاوند کی طرف سے خصم نہیں
ہیں اور اگر وہ ودیعت یا دین کا انکار کریں تو بھی عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ودیعت یا دین پر دلیل
قائم کرے کیونکہ وہ اپنے خاوند کی طرف سے خصم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں بینہ کا سننا غائب کے
خلاف فیصلہ ہوگا اور یہ چیز ہمارے ہاں بھی جائز نہیں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب ودیعت
یا دین میں رکھا ہوا مال نفقہ کی جنس سے ہو یعنی درہم دنانیر (روپیہ پیسہ) یا کھانا یا کپڑا ہو۔ اور اگر
مودع کے پاس بطور ودیعت یا مدیون کے ہاں بطور دین رکھا ہوا مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو
پھر عورت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس میں سے کچھ مال حاصل کرے۔ اگر عورت قاضی سے
مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے اس مال جو نفقہ کی جنس سے نہیں ہے ان میں سے نفقہ مقرر کرے

تو ایسی صورت میں اگر وہ مال زمین ہو تو بالاجماع قاضی اس میں سے اس کا نفقہ مقرر نہیں کرسکتا۔ کیونکہ جب تک زمین کو بیچا نہ جائے گا اس وقت تک اس میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہ امر متفق علیہ ہے کہ نفقہ کے لیے غائب آدمی کی زمین کو نہیں بیچا جاسکتا۔

اور اگر وہ مال منقولہ سامان میں سے ہو تو اس میں مختصر الطحاوی کی شرح کے اندر صاحب شرح قاضی نے اختلاف بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسے سامان کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک ایسا سامان بیچا جائز ہے۔ صاحب قدوری نے نہ بیچنے پر اتفاق بیان کیا ہے۔ شارح طحاوی قاضی کہتے ہیں کہ صاحبین کے اصول پر اس حاضر آدمی کا سامان دفع ظلم کی خاطر بیچا جاسکتا ہے جو قرض ادا کرنے سے ممتنع ہو (یعنی ادا نہ کر رہا ہو) کیونکہ وہ قرض ادا نہ کرکے ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے اور جو آدمی غائب ہو اس کا امتناع (قرض ادا کرنے سے رکنا) چونکہ معلوم نہیں ہوسکتا اس لیے اس کا سامان نہیں بیچا جائے گا۔

جب قاضی عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے اور اس سے ضامن لے تو یہ بہتر ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ خاوند آئے تو وہ اسے طلاق دینے یا اسے پیشگی نفقہ دیے جانے کا ثبوت فراہم کرے۔ تو مناسب ہے کہ جو کچھ اسے دے رہا ہے اس پر کفالت سے وثیقہ لے لے۔ پھر جب خاوند واپس آجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے واقعی پہلے عورت کو نفقہ نہ دیا تھا تو قاضی کا حکم نافذ ہوگیا اور اگر وہ پہلے نفقہ دے چکا تھا اور اس پر اس نے ثبوت بھی فراہم کر دیا یا ثبوت تو فراہم نہ کرسکا مگر عورت سے جب اس بات کی قسم طلب کی گئی کہ نفقہ اسے نہیں ملا تو اس نے انکار کر دیا تو اب خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اپنی غیر حاضری میں قاضی کے فیصلے پر عورت کو دیا گیا نفقہ عورت سے وصول کرے یا عورت کی طرف سے ضامن سے وصول کرے۔ اور اگر عورت اس بات کا اقرار کرلے کہ واقعی پہلے نفقہ لے چکی تھی تو اب خاوند صرف عورت سے لے گا نہ کہ ضامن سے۔ کیونکہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے جو عورت کے حق میں ظاہر ہوگی نہ کہ ضامن کے حق میں۔

امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جاسکتا اگر عورت (بیوی) حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ اس کے غائب خاوند کی امانت یا قرضہ کی رقم سے اس کا حق اور نفقہ کا حق ادا کیا جائے تو حاکم ایسا کرنے کا مجاز نہیں اگرچہ وہ دونوں کو جانتا ہو اس لئے کہ امانت یا قرض کی رقم میں سے عورت کو نفقہ دیے جانے کا عدالتی حکم غائب خاوند کی رعایت کرتے ہوئے ہے کیونکہ نفقہ پر عورت کی زندگی کا دارومدار ہے اور ظاہر ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو زندہ رکھنے پر راضی ہوگا۔ اور یہ چیز (زندگی کا موقوف ہونا) مہر اور دین میں نہیں پائی جاتی۔

مسائل: اگر حاکم خاوند کے غائب ہونے سے پہلے عورت کے لیے نفقہ خاوند پر فرض کر چکا ہو اب اگر وہ غائب ہو جائے اور عورت حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ حاکم اس کی

امانت یا قرض سے اس کے گذشتہ نفقہ کا فیصلہ کرے تو قاضی اس کا فیصلہ کر دے کیونکہ جب امانت اور قرض سے نفقہ کا فیصلہ جائز ہوا تو پھر اس میں ماضی کا نفقہ اور مستقبل کا نفقہ برابر ہیں کیونکہ جواز کا طریق مختلف نہیں ہوتا اور اسی طرح

⊙ جب غائب آدمی کا مال موجود ہو اور نفقہ کی جنس سے ہو ادھر اس کی اولاد اور والدین فقیر ہوں تو اگر مال ان کے ہاتھ میں ہو تو وہ اپنی جانوں پر خرچ کر سکتے ہیں اور اگر قاضی سے مطالبہ کریں کہ وہ ان کیلئے نفقہ مقرر کرے تو قاضی مقرر کر دے کیونکہ قاضی کا یہ مقرر کرنا اس کی اعانت ہوگی نہ کہ فیصلہ اور اگر مال مودع (امانت دار) کے ہاتھ میں ہو یا کسی آدمی پر قرض ہو تو قاضی اس میں سے ان کے لیے نفقہ مقرر کر دے

⊙ مودع اور مدیون جب ودیعت اور دین کا اقرار کریں کہ نفقہ کا مطالبہ کرنے والا واقعی ودیعت رکھنے والے یا دین دینے والے کی اولاد یا ماں باپ میں سے ہے تو قاضی اس ودیعت اور دین میں فقیر اولاد یا ماں باپ کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ والدین اور اولاد کا نفقہ ان کو زندہ رکھنے کے لیے واجب ہے دوسرے یہ کہ ہر آدمی اپنے والدین اور اولاد کی زندگی سے خوش ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ضرورت کے وقت قضائے قاضی اور اپنے بیٹے یا باپ کی مرضی کے بغیر بھی اپنی زندگی بچانے کی خاطر اس کے مال سے بقدر ضرورت لے سکتے ہیں۔ والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے محرم (قریبی رشتہ دار) کے لیے غائب کے مال میں قاضی نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کا نفقہ محض مدد ہے اور غائب کے مال میں انکا کوئی حق نہیں چنانچہ یہ لوگ حاجت کے باوجود قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ نہیں لے سکتے تو ان کے لیے نفقہ مقرر کرنا غائب کے خلاف خصم کے بغیر فیصلہ کرنا ہے جو جائز نہیں۔ غائب آدمی کا موجود مال، نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو اعزہ کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ بذات خود اس مال کو بیچ ڈالیں اور نہ ہی قاضی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان لوگوں کے نفقہ میں غائب آدمی کی زمین کو فروخت کر دے۔ اس مسئلے پر تمام امت ہے اور سامان کے معاملے میں وہی حکم ہے جو ہم نے بیان کیا۔ البتہ باپ کے سامان فروخت کرنے میں علماء کا اختلاف ہے جیسے ہم محارم کے نفقہ میں بیان کریں گے۔

⊙ خاوند کا مالدار ہونا نفقہ مقرر کیے جانے کے وجوب کی شرط نہیں حتیٰ کہ خاوند اگر تنگدست ہو اور عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے لیے نفقہ مقرر کیا جائے تو قاضی اس پر نفقہ فرض کرے گا جب کہ وہ حاضر ہو۔ عورت اس کے نام پر قرض اٹھائے گی اور اپنی جان پر خرچ کرے گی کیونکہ تنگدستی جب نفس نفقہ کے وجوب کو مانع نہیں تو اس نفقہ کے قاضی کی طرف سے مقرر کیے جانے میں کیسے مانع ہو سکتی ہے؟

⊙ اگر عورت قاضی سے اپنے موجود خاوند پر اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ مطالبہ خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو مگر اس نے خاوند کے مطالبہ پر اس کے ہاں منتقلی سے انکار نہ کیا ہو یا اس کا خاوند کی طرف سے منتقلی کے مطالبہ کے باوجود رکنا کسی حق کی وجہ سے ہو تو قاضی اس کے واجب حق کو دلوانے میں اعانت کے طور پر نفقہ فرض کر دے کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط موجود ہے۔ اور اگر عورت کا یہ مطالبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو جانے کے بعد ہو محض اس گمان

پر کرنا وند اس پر خرچ نہیں کر ے گا یا خرچ میں تنگی کرے گا تو قاضی نفقہ فرض کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ خاوند کو نفقہ دینے اور نفقہ میں زیادتی کرنے کا حکم دے کیونکہ یہ چیز "امساک بالمعروف" کے باب سے ہے اور وہ اس پر مامور ہے اور مقرر کرنے میں تاخیر کرے اور خاوند کو بذات خود خرچ کرنے کا متولی بنائے اس کے باوجود خاوند اگر نفقہ نہ دینے کی زیادتی کا مرتکب ہو یا نفقہ میں ناجائز تنگی کرے تو اب قاضی اس پر ماہانہ نفقہ فرض کر دے اور اسے حکم دے کہ پورے مہینہ کا نفقہ عورت کے حوالے کرے تاکہ وہ خود اپنی صوابدید کے مطابق اپنی جان پر خرچ کرے۔

۵ اگر عورت قاضی سے یہ کہے کہ اس کا خاوند غائب ہونے کا ارادہ رکھتا ہے لہٰذا اس سے میرے نفقہ کا ضامن دلوایا جائے تو قاضی اسے ضامن دینے پر مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ مستقبل کا نفقہ فی الحال واجب نہیں ہوتا لہٰذا جو چیز واجب ہی نہیں اس کی ضمانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جس کی تحقیق یہ ہے کہ واجب دین کے سلسلے میں بھی ضمانت دینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا تو غیر واجب میں ضامن دینے پر کیسے مجبور کیا جا سکتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں خاوند پر ایسے نفقہ کے سلسلے میں ضامن دینا لازم نہیں ٹھہراتا جو ابھی اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں بہتر ہے کہ اس سے ایک مہینے کے نفقے کا ضامن لے لیا جائے کیونکہ عام طور پر اتنے سفر میں مہینہ لگ ہی جاتا ہے۔ تاہم امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کا جواب یہی ہے کہ مہینے کا نفقہ مہینہ پورا ہونے سے قبل واجب نہیں ہوتا لہٰذا یہ غیر واجب چیز پر ضامن دینا ہوگا۔ اور غیر واجب بلکہ واجب دین پر بھی کسی کو ضامن دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اگر وہ ضامن دے دے تو یہ عمل جائز ہے۔ کیونکہ جو چیز کسی پر ثابت ہونے والی ہو اس کی کفالت جائز ہے۔

بحث سوم: نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطورِ دین واجب ہونیکا بیان

ہم کہتے ہیں جب قاضی عورت کے لیے ہر مہینے کا نفقہ مقرر کر دے یا دونوں میاں بیوی ماہانہ نفقے کی ایک خاص مقدار پر رضامند ہو جائیں پھر قضائے قاضی یا باہمی رضامندی کے بعد اگر خاوند چند ماہ تک بیوی کو مقررہ نفقہ نہ دے، خواہ غائب ہو خواہ حاضر تو بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس سے جتنے ماہ گزر چکے ہیں ان کا نفقہ طلب کرے۔ کیونکہ جب وہ نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا اس کی اپنی رضامندی سے اس پر دین ہو گیا تو عورت کو بھی یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے دین کو طلب کرے جیسا کہ دیگر تمام دیون میں مطالبہ جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ بخلاف نفقۂ اقارب کے کہ وہ اس مدت کا نفقہ حاصل نہیں کر سکتے جو گزر گئی ہو کیونکہ ان کا نفقہ آدمی کے ذمہ بطور دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ نفقۂ اقارب کا وجوب بطور کفایت ہے یعنی اتنی مقدار جو غنی کافی ہو جائے اب ظاہر ہے جو وقت گزر گیا اس میں ان کا نفقہ کفایت کر گیا لہٰذا گذشتہ مدت کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ جیسا کہ قریبی آدمی غنی ہو جائے تو بھی واجب نہیں رہتا۔ مگر اس نفقہ (بیوی کے نفقہ) کا وجوب اگرچہ اس کے مقرر کرنے میں کفایت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے کفایت کیلئے نہیں کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے مالدار ہونے کے باوجود بھی واجب ہے حالانکہ وقت کے گزرنے میں غنا کے سوا کچھ نہیں تو یہ واجب چیز کی بقا میں مانع نہ ہوگا اگر مالدار بھی قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی رضامندی کے بعد نفقہ میں اپنے

مال میں سے کچھ خرچ کرے بھی تو وہ اس مال کو خاوند سے لے سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا نفقہ خاوند پر دین ہے۔ اسی طرح وہ خاوند کے نام پر بوجہ مذکور قرض اٹھا سکتی ہے خواہ قرض کی اجازت قاضی سے لی ہے یا نہیں لی ہے، البتہ قرض اٹھانے کی اجازت نہ لینے کا نقصان یہ ہے کہ قرض خواہ پھر خاوند سے مطالبہ نہیں کر سکتا اور اگر قاضی سے اجازت حاصل کر لی جائے تو پھر قرض خواہ خاوند ہی سے مطالبہ کرے گا۔

نفقہ میں خاوند کو قید کرنا

اگر حاکم خاوند پر نفقہ مقرر کر دے۔ پھر خاوند دولتمند ہونے کے باوجود بیوی کا نفقہ روک رکھے اور نہ دے، ادھر بیوی مطالبہ کرے کہ نفقہ میں اسے قید کیا جائے تو جائز ہے کہ اسے حوالہ زنداں کیا جائے کیونکہ یہ نفقہ اس کے ذمہ دین ہے۔ جس طرح باقی دیون میں حبس جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ البتہ قاضی اتنی احتیاط ضرور کرے کہ پہلی ہی پیشی پر اسے قید میں نہ ڈال دے بلکہ اسے ایک دو مرتبہ سمجھائے اس کے باوجود بھی وہ نفقہ ادا نہ کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے حبس کا مفصل بیان انشاء اللہ "کتاب الحبس" میں آئے گا۔

اور خاوند جب نفقہ کی وجہ سے حبس (قید) میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاس جو مال نفقہ کی جنس سے ہو، قاضی اسے عورت کے حوالے کر دے، چاہے خاوند کی مرضی نہ بھی ہو اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ اور اس کا جو مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو وہ قاضی خود فروخت نہیں کر سکتا بلکہ اسے حکم دے گا کہ وہ فروخت کر کے نفقہ کی رقم ادا کرے۔ یہ خیال امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمد کی رائے یہ ہے کہ قاضی وہ مال فروخت کر سکتا ہے۔ اور یہ آزاد عاقل بالغ پر حجر کا مسئلہ ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الحجر میں بیان کریں گے

نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف

اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے عورت کو نفقہ دے دیا ہے مگر عورت انکار کرے تو اس تنازع میں قسم کے ساتھ عورت کا قول مانا جائے گا کیونکہ خاوند اپنے اوپر عائد دین کے ادا کر دینے کا مدعی ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی تو عورت کا قول مع قسم معتبر ہوگا جیسا کہ دیگر تمام دیون کے معاملات میں ہوتا ہے۔

اگر خاوند نے عورت کو کچھ مال دیا۔ بعد میں اس مال کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ خاوند یہ کہے کہ وہ مال مہر کی رقم تھی اور عورت کہے کہ وہ مال نفقہ کی رقم تھی تو خاوند کا قول معتبر ہوگا الا یہ کہ عورت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ کیونکہ تملیک (مال کا مالک بنانا) خاوند کی طرف سے ہو رہی ہے اور ظاہر ہے جو آدمی کسی دوسرے کو اپنا مال دے کر مالک بنا رہا ہے وہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ مال کس حیثیت سے دے رہا ہے؟ جیسا کہ خاوند اگر کوئی چیز عورت کی طرف بھیجے تو عورت کہے کہ یہ ہدیہ ہے مگر وہ کہے کہ ہدیہ نہیں بلکہ مہر ہے تو اس وقت خاوند کا قول ہی بوجہ مذکور معتبر ہوتا ہے سوائے اس کے وہ عام کھانے کی چیز ہو اسی طرح یہ ہے

اگر خاوند کا عورت کے ذمہ کوئی قرض ہو تو عورت اس قرض میں سے اپنا نفقہ لے سکتی ہے مگر خاوند کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ مقابلہ یا بدلہ دو مماثل دَینوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ عمدہ اور ردی چیزیں میں مقابلہ نہیں ہوتا اور خاوند کا دین عورت کے دین نفقہ سے زیادہ قوی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا دین عورت کی موت سے بھی ساقط نہیں ہوتا جب کہ دین نفقہ خاوند کی موت سے ساقط ہو

جاتا ہے۔ تو یہ جید اور ردی کے مشابہ ہوئے پس ان میں برابری ضروری ہے بخلاف دوسرے قرضوں کے۔
واللہ اعلم

فصل

سقوطِ نفقہ کا بیان

نفقہ کے واجب ہو جانے کے بعد اور اس کے خاوند کے ذمہ میں دین ہونے سے قبل ایک ہی چیز مُسقِط (ساقط کر دینے کا سبب) ہے اور وہ ہے قضائے قاضی یا تراضی خاوند (جس کا بیان پیچھے گزر چکا ہے) کے بغیر وقت کا گزر جانا یعنی جتنا وقت گزر گیا اتنے وقت کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اور نفقہ کے خاوند کے ذمہ دین بن جانے کے بعد چند امور مُسقِط ہیں۔

عورت کا خاوند کو خود بری کرنا

ایک تو یہ کہ عورت خود خاوند کو گذشتہ نفقہ سے بری کر دے۔ کیونکہ یہ نفقہ خاوند کے ذمہ میں عورت کا دین تھا۔ تو جس طرح باقی دیون واجبہ میں مدیون کو بری کیا جا سکتا ہے یہاں بھی عورت کا بری کرنا جائز ہو گا۔ البتہ اگر عورت خاوند کو مستقبل کے نفقہ سے بری کرنا چاہے تو یہ ابراء صحیح نہ ہو گا کیونکہ نفقہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی طرف سے ابراء " واجب ہونے سے پہلے ہی کسی واجب کا اسقاط ہو گا بلکہ وجوب کے سبب کے پائے جانے سے بھی پہلے۔ اسی طرح عورت اگر اپنا گذشتہ نفقہ خاوند کو ہبہ کر دے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ دین کا ہبہ کرنا گویا عورت کی طرف سے خاوند کو بری کرنا ہے البتہ مستقبل میں واجب ہونے والے نفقہ کو خاوند کے نام ہبہ نہیں کر سکتی جس کی وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

میاں بیوی میں سے کسی ایک کی وفات

سقوط نفقہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک وفات پا جائے۔ اگر مرد نفقہ دینے سے پہلے مر جائے تو عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ مرد کے متروکہ مال سے اپنا نفقہ لے اور اگر عورت مر جائے تو عورت کے ورثاء کو اس چیز کا حق نہیں کہ وہ خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کریں۔ کیونکہ یہ نفقہ صلہ (عطیہ) کے قائم مقام ہے اور صلہ (عطیہ) ہبہ کی مانند قبضہ سے قبل موت کے سبب باطل ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند عورت کو ایک معینہ مدت کا نفقہ اور کپڑا پیشگی دے چکا ہو۔ پھر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف کی رائے میں خاوند کے ورثاء کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ عورت سے کوئی چیز واپس لیں نفقہ عورت کے پاس موجود ہو خواہ خرچ کر چکی ہو اسی طرح مذکورہ کیفیت میں اگر عورت مر جائے تو خاوند کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اس کے ترکہ میں سے اپنا باقی نفقہ واپس لے۔ اس سلسلے میں امام محمد کی رائے یہ ہے کہ مرد کی موت تک عورت جتنا نفقہ اور کپڑا خرچ کر چکی وہ تو ہو چکا۔ باقی مدت کا نفقہ اور کپڑا اگر اس کے پاس موجود ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہو گا اور اگر خرچ ہو چکا ہے تو بالاجماع لوٹانا واجب نہیں۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے

ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر عورت ایک مہینے یا مہینے سے کم دنوں کا نفقہ لے چکی تھی تو مرد کی موت پر اس سے واپس نہ لیا جائے گا اور اگر ایک سے زیادہ مہینوں کا نفقہ وصول کر چکی تھی تو ایک ماہ کا نفقہ منہا کر کے باقی مہینوں کا نفقہ واپس لے لیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم کا نفقہ قلیل کے حکم میں ہے جو فی الحال نفقہ کی مانند ہے اور جو ایک ماہ سے زائد ہے وہ کثیر کے حکم میں ہے لہٰذا اس میں عورت کیطرف دَین کیطرح رجوع کیا جا سکتا ہے۔ امام محمد کے اوپر والے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نفقہ عوض (بدلہ) کے مشابہ ہے لہٰذا یہ عورت کو اتنا ہی دیا جائے گا جتنا وہ خاوند کو عوض دے گی۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے مثلاً مستاجر (اجرت پر کوئی چیز دینے والا) اگر اجرت پیشگی وصول کرے پھر اجیر اور مستاجر میں سے کسی ایک کی موت واقع ہو جائے قبل اس کے کہ مقررہ مدت پوری ہو تو وہ ایک دوسرے سے بقیہ اجرت واپس لے سکتے ہیں۔

امام محمد نے جو یہ فرمایا کہ یہ نفقہ عوض کے مشابہ ہے تو یہ اپنے وصف کے لحاظ سے عوض کے مشابہ ہے نہ کہ اپنی اصل کے اعتبار سے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ صلہ (عطیہ) ہے کیونکہ بلا اختلاف قبضہ کرنے سے قبل زوجین میں سے کسی کی موت کے سبب یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ تو اس میں دونوں معانی (وصف اور اصل) کی رعایت کی گئی ہے۔ اصل کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القبض یہ موت سے باطل نہیں ہوتا اور وصفی معنی کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القبض یہ موت سے باطل ہو جاتا ہے۔ (واللہ الموفق)

اقرباء کے نفقہ کا بیان

اقرباء (قریبی رشتہ داروں) کے نفقہ کا بیان اسی ترتیب سے ہو گا جس ترتیب سے بیویوں کے نفقہ کا بیان ہوا یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان،

سبب وجوب کا بیان۔
شرط وجوب کا بیان۔
واجب کی مقدار کا بیان۔
کیفیت وجوب کا بیان۔
اور بعد از وجوب سقوط کا بیان۔

فصل

نفقۃ الاقارب کے وجوب کا بیان

اس نفقہ کے وجوب کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک کہ قرابت کی انواع و اقسام کو نہ

جان لیا جائے لہٰذا پہلے ہم قرابت کے متعلق بیان کریں گے تو قرابت دراصل دو قسم کی ہے قرابۃ الولادۃ اور قرابۃ غیرالولادۃ پھر قرابۃ غیرالولادۃ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی ہے مثلاً بھائی بہن ہونا چچی پھوپھی ہونا اور خالہ ہونا وغیرہ دوسری وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی نہیں مثلاً چچا ماموں اور خالہ وغیرہ کی اولاد کی قرابت۔

والدین کا نفقہ قرابۃ الولادۃ کے اندر نفقہ ہذا کے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں جہاں تک ماں باپ پر نفقہ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے:

وقضی ربك ان لا تعبدوا الا ایاہ وبالوالدین احسانا (بنی اسرائیل: ۲۳)

(اور تیرے پروردگار کا یہ فیصلہ ہے کہ تم اس کے سوا کسی دوسرے کی عبادت نہ کرو (دوسرے یہ کہ) ماں باپ کے ساتھ بھلائی کرو)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے والدین کیساتھ احسان کی وصیت فرمائی ہے اور ظاہر ہے والدین پر ان کی غربت کے عالم میں خرچ کرنے سے بڑھ کر کون سی بڑی بھلائی ہوسکتی ہے۔

ایک جگہ فرمان الٰہی ہے۔

ووصینا الانسان بوالدیہ حسنا (سورۃ العنکبوت: ۸)

(اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت فرمائی)

ایک جگہ ارشاد ہوا۔

ان اشکرلی ولوالدیك (سورۃ لقمان: ۱۴)

تم میرا (اللہ تعالیٰ کا) اور اپنے ماں باپ کا شکر ادا کرو۔

والدین کا شکر ادا کرنا، ان کا بدلہ دینا ہے۔ اس آیت کریمہ میں گویا اللہ تعالیٰ لڑکے کو یہ حکم فرمارہے ہیں کہ وہ اپنے والدین کے ان عظیم احسانات کا کچھ نہ کچھ بدلہ چکادے جو انہوں نے اس پر ہر طرح کی تربیت ہر ممکن بھلائی، انتہائی پیار و محبت، اور اسے ہر شر اور مکروہ چیز سے بچانے کی صورت میں کیے۔ اس بدلہ اور جزا کی شکل یہ ہے کہ وہ ان کے تمام امور کا انتظام کرے، ان کی ضروریات زندگی کو پورا کرے اور جب وہ عاجز اور حاجتمند ہوں تو ان پر خرچ کرنا ایک تو شکر نعمت ہے دوسرے واجب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وصاحبھما فی الدنیا معروفا (سورۃ لقمان: ۱۵)

(اور دنیا میں ماں باپ کے ساتھ خوبی سے بسر کر)۔

یہ حکم تو کافر والدین کا ہے مسلمان والدین تو اس ارشاد ربانی کے بدرجہ اولیٰ حقدار ہیں اور ظاہر ہے انکی حاجت کے وقت ان پر خرچ کرنا سب سے بڑی نیکی ہے۔

ایک جگہ یوں حکم ربی ہے۔

ولا تقل لھما اف ولا تنھرھما (سورۃ بنی اسرائیل: ۲۳)

(اور تو اپنے ماں باپ کو اف تک نہ کہہ اور نہ ہی ان کو جھڑک)

اف نہ کہنا کنایہ ہے ہر ایسی بات سے جس میں کسی قسم کی ایذاء پائی جاتی ہو. تو معلوم ہوا کہ بیٹے کا قدرت کے باوجود والدین کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ نہ کرنا انہیں ایذاء پہنچانے کے مترادف ہے. تو گویا اس آیت میں جسطرح بطور دلالت والدین کو مارنے اور گالی دینے سے نہی ہے اسیطرح بطور دلالت ترک انفاق سے بھی نہی ہے حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اس کے ساتھ اس کا باپ بھی تھا. اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس کچھ مال ہے اور یہ میرے باپ خود مالدار ہونے کے باوجود میرا مال لینا چاہتے ہیں اس بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا" انت ومالك لابيك " یعنی تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو" لام تمليك " کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے. اس حدیث کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ باپ کی اپنے بیٹے کے مال میں حقیقۃً ملکیت ہو. ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطيب ما ياكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه فكلوا من كسب اولادكم اذا احتجتم اليه بالمعروف۔

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے اور بلاشبہ اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے ہے لہٰذا تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ جب تمہیں حاجت ہو دستور کے مطابق۔

اس حدیث کا اوّل اور آخر دونوں اس بات پر دلیل ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اور والدین کا اولاد کے مال سے نفقہ کا حق ہے. اس حدیث کا آخری یا دوسرا جزو تو بالکل ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین کو ضرورت کے وقت اپنی اولاد کی کمائی سے کھانے کی صاف اجازت فرمائی جس میں نہ اجازت کی قید ہے نہ کسی قسم کے معاوضہ کی. تو حدیث کے اس ٹکڑے سے والدین کا نفقہ واجب ہوا. رہا حدیث ہذا کا پہلا حصہ تو اس سے والدین کے نفقہ کا وجوب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا آدمی کا بیٹا اس کی کمائی ہے. یعنی بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ہے. جب اس کے بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ٹھہری تو اس کا نفقہ بھی اسی کمائی میں ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ ہمیشہ اپنی ہی کمائی میں ہوا کرتا ہے. دوسرے اس کا بیٹا جب اس کا کسب (کمائی) قرار پایا تو اس کے بیٹے کا کسب اپنے ذاتی کسب کے مانند ہوا اور انسان کے کسب کا کسب اس کا اپنا کسب ہوتا ہے جیسے کہ اپنے عبد ماذون کا کسب. تو اس کا ذاتی نفقہ اس میں ہوگا۔

اولاد کا نفقہ

رہا اولاد کے نفقہ کا وجوب تو وہ اس آیت کریمہ سے ثابت ہوتا ہے

ارشاد ربانی ہے۔

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى

المولود له رزقهن و کسوتھن (البقرۃ : ۲۳۳)

(اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال ۔ (یہ مدت) اس کے لیے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا۔)

اس آیت میں دودھ پلانے والی ماؤں سے مراد اگر وہ مطلقہ بیویاں ہوں جو عدت گزار چکی ہوں تو پھر اس میں جس کا بچہ ہے یعنی باپ ، اس پر رضاعت کا نفقہ واجب کرنا ہے لڑکے کی وجہ سے جیساکہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ فرمایا :

فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن ۔

یعنی اگر وہ تمہارے کسی بچے کو دودھ پلائیں تو تم انہیں اس دودھ پلانے کی اجرت دو ۔ اور اگر والدات سے مراد منکوحہ بیویاں ہوں یا وہ مطلقہ عورتیں ہوں جو ابھی عدت گزار رہی ہوں تو یہاں ان کے کھانے اور کپڑے کا ذکر کرنا لڑکے کے لیے ہے کیونکہ ان کا نفقہ اور کپڑا تو ویسے ہی خاوند پر واجب ہے ۔ ان کے لیے کھانے اور کپڑے کا بیان ذکر لڑکے کی خاطر ہونا بایں معنی ہے کہ حالت رضاعت میں انہیں نسبتاً زیادہ کھانے اور زیادہ کپڑوں کی ضرورت رہتی ہے ۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کو رضاعت کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے کیونکہ دودھ پینے بچے کی وجہ سے اسے زیادہ کھانے کی حاجت ہوتی ہے ۔ دوسرے یہ کہ منفق علیہ (جس پر خرچ کیا جا رہا ہے) پر خرچ کرنا ، بالخصوص اس کی حاجت کے وقت ، اسے زندہ رکھنے کے قبیل سے ہے ۔ پھر یہ کہ لڑکا چونکہ والد کا جز ہوتا ہے لہٰذا جس طرح اپنے نفس (جان) کو زندہ رکھنا واجب ہے اسی طرح اپنے جزء کو زندہ رکھنا بھی ضروری ہے ۔ اس معنی کا اعتبار جانبین (باپ بیٹا) سے نفقہ کو واجب قرار دیتا ہے یعنی باپ کی محتاجی کے وقت بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے باپ پر خرچ کرے اور بیٹے کی احتیاجی میں باپ پر لازم ہے کہ وہ اس پر خرچ کرے ۔ تیسرے یہ کہ یہ قرابۃ (قرابۃ الولادۃ) ایسی قرابۃ ہے جسے بالاجماع جوڑنا فرض اور قطع کرنا حرام ہے اور ظاہر ہے بیٹے کا باپ پر یا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنا تعلقات کو جوڑنے کے قبیل سے ہے لہٰذا خرچ کرنا واجب ہوا اور قدرت کے باوجود منفق علیہ کی حاجت کے وقت اس پر خرچ نہ کرنا گویا تعلقات کو قطع کرنا (توڑنا) ہے لہٰذا اس وقت خرچ نہ کرنا حرام ہوا۔

محرم رشتہ داروں کا نفقہ

قرابۃ الولادۃ کے علاوہ وہ قریبی رشتہ دار جن سے نکاح حرام ہوتا ہے مثلاً بہن بھائی چچا پھوپھی وغیرہ ۔ ان کے نفقہ کے وجوب میں علماء کا اختلاف ہے ۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا موقف یہ ہے کہ ان کا نفقہ (ان کی احتیاجی کے وقت) واجب ہے جب کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہا اللہ کے نزدیک ان کا نفقہ واجب نہیں ہے ۔ امام مالکؒ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ باپ بیٹے کے ایک دوسرے پر نفقہ کے علاوہ کسی کا نفقہ واجب نہیں حتیٰ کہ دادا پر اپنے پوتے کا اور پوتے پر اپنے دادا کا نفقہ واجب نہیں ۔

اس سلسلے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ قرابۃ (رشتہ داری) "مفترضۃ الوصل محرمۃ القطع" ہے یعنی جس کا جوڑنا شرعاً فرض اور توڑنا حرام ہے اور امام مالک و امام شافعیؒ

کے نزدیک اس قرابۃ کو یہ درجہ حاصل نہیں ۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اپنے موقف پر اس بات کو دلیل بنایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف والد پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے نہ کہ کسی دوسرے پر اپنے اس قول میں کہ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف ۔ لہٰذا جو شخص قرابۃ میں والد کی مثل ہوگا اس پر تو نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وعلی الوارث مثل ذالک "(البقرۃ : ۲۳۳) (اور وارث پر بھی شیر خوار بچہ کا اسی طرح کا بندوبست لازم ہے) کو اس بات کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جزء (وعلی الوارث مثل ذالک) کا تعلق لا تضار والدۃ بولدھا " سے قائم کیا ہے نہ کہ "نفقہ" اور "کسوۃ" کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک آیت کے اس حصے کا معنیٰ یہ ہے کہ وارث کو یتیم کے معاملے میں ضرر نہ پہنچایا جائے جس طرح ماں یا باپ کو ان کے بیٹے کے باعث ضرر نہیں پہنچایا جا سکتا ۔

ہمارے احناف کی دلیل بھی سورۃ بقرۃ کی مذکورہ آیت ۲۳۳ کا یہی حصہ ہے یعنی وعلی الوارث مثل ذالک ، حضرت عمر بن الخطابؓ ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے اس کا عطف نفقہ اور کسوۃ پر تسلیم کیا ہے نہ کہ " لا تضار " یا کسی دوسرے لفظ پر ۔ معنیٰ یہ ہوں گے کہ جس طرح باپ پر اپنے شیر خوار بچہ کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے اسی طرح (باپ کی وفات کی صورت میں) بچے کے وارث پر اس کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے ۔ دوسرے یہ کہ اس جملے (وعلی الوارث) کا عطف اگر وعلی المولود لہ ! پر تسلیم کیا جائے تو یہ اسم کا عطف ، اسم پر ہوگا اور یہ معروف و اولیٰ ہے اور اگر اس کا عطف "لا تضار" پر مانا جاتے تو یہ اسم کا عطف ، فعل پر ہوگا اور یہ غیر اولیٰ ہے ۔ پھر یہ کہ اگر اس کا عطف " لا تضار " پر ہوتا تو چاہیئے یہ تھا کہ جملہ " وعلی الوارث مثل ذالک " کے بجائے "والوارث مثل ذالک" ہوتا ۔

اہل تاویل کی ایک جماعت نے وعلی الوارث کا عطف نفقہ ، کسوۃ اور لا تضار سب پر مانا ہے اور کلام میں اس کی گنجائش پائی جاتی ہے کیونکہ سارا کلام ایک دوسرے پر واو کے ذریعہ معطوف معطوف علیہ ہے اور وہ حرف جمع ہے تو یہ تمام ایک ہی حالت میں مذکور ہوئے ۔ بنا بریں اللہ کا قول "ذالک" سب کی طرف پھرے گا یعنی وارث پر بھی اسی قسم کا نفقہ اور پوشاک واجب ہے اور یہ کہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کو نفقہ وغیرہ میں نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اسی سے حضرت ابن عباسؓ کی تاویل کے مقابلے میں ان دونوں تاویلوں کا رجحان معلوم ہوگیا ۔ حضرت ابن عباس اور ان کے متبعین نے کہا کہ وارث پر نفقہ کے وجوب کی نفی نہیں کی جا سکتی بلکہ یہ واجب ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد "لا تضار والدۃ بولدھا" نفقہ وغیرہ میں مضرت پہنچانے سے مطلقاً نہی الٰہی ہے جب والد کے والدہ کو بذریعہ ولد نقصان پہنچانے کے معنیٰ اس پر خرچ نہ کرنا یا اس سے بیٹے کو چھین لینا ، ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وعلی الوارث مثل ذالک " کے ذریعے وارث کو حکم فرمایا کہ وہ والدہ کو نقصان نہ پہنچائے تو " ذالک " کا اشارہ اسی چیز کی طرف لوٹے گا جو باپ پر لازم تھی اور اس امر کا تقاضا ہے کہ وارث پر واجب ہو کہ وہ ماں سے اس کی مثلی اجرت پر بیٹے کو دودھ پلوائے اور اسے ضرر پہنچانے کی خاطر بیٹا اس کے ہاتھ سے نکال کر کسی دوسری عورت کو نہ دے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو آیت کریمہ کا ظاہر اس امر کا متقضی ہے کہ ہر وارث یا مطلق وارث پر نفقہ اور کسوۃ واجب ہو ۔ سوائے اس وارث کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر دیا جائے

غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ

رہے وہ قریبی عزیز جن کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچازاد، پھوپھی زاد خالہ زاد وغیرہ تو ان کا نفقہ عام علماء کے نزدیک واجب نہیں۔ جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے ہاں ان کا نفقہ بھی (ان کی احتیاج کے وقت) واجب ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وعلی الموارث مثل ذالک" کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اس میں وارث محرم یا غیر محرم کا کوئی فرق نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہاں یعنی "وعلی الوارث مثل ذالک" میں وارث سے مراد محرم وارث ہے نہ کہ مطلق وارث کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں یہاں "وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذالک" کے الفاظ ہیں۔ دوسرے یہ کہ محرم رشتہ داروں کے نفقہ کا وجوب اس وجہ سے بھی ہے کہ ان پر خرچ کرنا صلہ رحمی ہے جو کہ وجوب کا درجہ رکھتی ہے اور ان پر خرچ نہ کرنا قطعی رحمی ہے جو کہ حرام ہے جب صلہ رحمی واجب ٹھہری تو نفقہ بھی واجب ٹھہرا جو صلہ رحمی کی ایک صورت ہے۔ غیر محرم رشتہ داروں کی قرابت کا یہ درجہ نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ غلام بن کر کسی کے قبضے میں آجائیں تو ان کی آزادی ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ جبکہ محرم رشتہ دار غلام بن کر ملک میں آئیں تو فوراً آزاد ہو جاتے ہیں۔ غیر محرم چوری کرے تو قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی ممانعت نہیں جبکہ محرم چوری کرے تو ممانعت ہے (واللہ الموفق)

فصل

نفقۃ الاقارب کے وجوب کا سبب

جہاں تک "قرابۃ الولادۃ" کے نفقہ کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو اسکے وجوب کا سبب یہی ولادت (جننا) ہے کیونکہ ولادت ہی سے جزئیت اور بعضیت ثابت ہوتی ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزء سب کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ یا ولادت میں اقرباء کے نفقہ کے وجوب کا سبب وہ "قرابۃ" ہے جس کا قطع کرنا (توڑنا) حرام ہے۔ کیونکہ جب اس قرابۃ کو قطع کرنا حرام ہوا تو ہر وہ سبب بھی حرام ہوگا جو اس قرابۃ کے قطع کی طرف لے جائے گا۔ ذی رحم محرم رشتہ دار پر اس کی احتیاج کے وقت خرچ کرنے کی قدرت کے باوجود خرچ نہ کرنا باعث قطع رحمی ہے تو خرچ نہ کرنا حرام ہوگا اور جب خرچ نہ کرنا حرام ہوا تو خرچہ کرنا ضرورۃً واجب ہوا جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ قرابۃ جو انسان پر نفقہ کو واجب کرنے والی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حالتِ انفراد میں ہوگی یا حالتِ اجتماع میں۔ قرابت کا حالتِ انفراد میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی

کے سوا کوئی دوسرا ایسا قریبی آدمی نہ ہو جس پر نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جب اس پر کل نفقہ کے وجوب کے سبب پائے جانے کی جملہ شرائط جمع ہو جائیں تو کل نفقہ اس پر واجب ہوگا اور وہ شرائط ہیں ولادت، محرم، رشتہ داری اور کوئی مزاحم نہ ہونا۔ اور قرابت کے حالت اجتماع میں اصل یہ ہے کہ بیک وقت بہت سے ایسے قریبی رشتہ دار موجود ہوں جن پر شرعاً نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جبکہ قریب کے اور دُور کے رشتہ دار مجتمع ہو جائیں تو قرابۃ الولادۃ وغیرہ میں "اقرب" (سب سے زیادہ قریبی) پر نفقہ ہوگا۔ اگر دو آدمی قُرب میں برابر ہوں تو قرابۃ الولادۃ میں ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی کوئی دوسری وجہ تلاش کی جائے گی اور اس پر نفقہ واجب ہوگا جس کے حق میں کوئی ترجیحی رجحان پایا جائیگا لیکن نفقہ ان دونوں پر حصۂ میراث کے مطابق تقسیم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں وارث ہوں اور کسی ایک میں کوئی ترجیحی رجحان بھی نہ پایا جائے تو نفقہ اُن دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا (یہ تفصیل تو تھی قرابۃ الولادۃ میں) اور قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم رشتہ داری میں اُن دو میں سے ایک وارث اور دوسرا محجوب (جس کی وراثت کا حصہ روک دیا گیا) ہو تو نفقہ وارث پر ہوگا اور اسے وارث ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی اور اگر وہ دونوں وارث ہوں تو دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہوگا۔ یہ اس لئے کہ قرابۃ الولادۃ میں نفقہ حقِ ولادت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حقِ وراثت کی وجہ سے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔" (اور جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے یعنی باپ اس پر ان ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق لازم ہے) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے وجوب کو ولادت کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم قرابۃ میں نفقہ حقِ وراثت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَالِكَ (اور وارث پر بچے کے دودھ کا بندوبست اسی طرح لازم ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کو وراثت کے ساتھ معلق فرمایا ہے لہٰذا بقدرِ میراث واجب ہوگا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ اگر کوئی آدمی فلاں (کسی) کے ورثاء کے نام پر کوئی وصیت کرے اور اُس فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی۔ تو وصیت ان کے درمیان "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ۔" (مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر حصہ ہوگا) کے قرآنی اصول پر جاری ہوگی۔ اور اگر وہ، فلاں کی اولاد کے نام پر وصیت کرتے تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوں گے پس یہ چیز مذکور بات پر دال ہوئی

مسائل اس مذکورہ اصل کی تفصیل کچھ اس طرح ہوگی کہ اگر ایک ضرورتمند آدمی کا بیٹا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ بیٹے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ "اَقْرَب" ہے اور اگر بیٹا تنگدست اور پوتا دولتمند ہو تو بھی نفقہ بیٹے پر ہے جب وہ تُنجانہ ہو کیونکہ وہی اقرب ہے اور اقرب کے ہوتے ہوئے ابعد (دور کے رشتہ دار) پر نفقہ واجب کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ قاضی پوتے کو حکم دے کہ وہ اپنے باپ کی طرف سے اپنے دادا کا نفقہ ادا کرے اور جب اس کے باپ کی معاشی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کر لے۔ اس صورت میں اَبعَد (پوتا) اقرب (بیٹے) کا گویا نائب ہوگا اور اگر پوتا قاضی کے حکم کے بغیر اپنے دادا پر خرچ کرے تو بعد میں وہ خرچ اپنے باپ سے وصول نہیں کر سکتا۔

● اگر ایک حاجتمند آدمی کا باپ اور دادا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا نہ کہ

دادا پر کیونکہ باپ اقرب (سب سے زیادہ قریبی) ہے۔ اور اگر باپ تنگدست اور دادا فراخدست ہو تو بھی نفقہ باپ پر ہے بشرطیکہ وہ لنجا نہ ہو البتہ دادا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پوتے پر خرچ کرے اور جب اُس کا باپ (اور اس دادے کا بیٹا) دینے کے قابل ہو جائے تو اس سے وصول کر لے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ بھی موجود ہو اور پوتا بھی تو اس کا نفقہ باپ پر ہے کیونکہ وہ اقرب ہے۔ البتہ جب باپ تنگدست اور پوتا فراخدست ہو تو پوتے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے دادا کے باپ (پڑدادا) کی طرف سے خرچ کرے اور جب پڑدادا کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اسوقت وہ خرچہ وصول کر لے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ موجود ہو اور بیٹا بھی تو اس کا نفقہ بیٹے پر ہو گا نہ کہ باپ پر اگرچہ قرب اور وراثت میں دونوں برابر ہیں مگر بیٹے پر نفقہ واجب کرنے کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ وہ از روئے حدیث اپنے باپ کی کمائی ہے لہٰذا اسے (باپ کو) اپنی کمائی میں حق حاصل ہو گا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے، فرمایا:

انت ومالک لابیک۔

(تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے)

لہٰذا باپ یا ماں کے نفقہ میں بیٹے کے ساتھ کوئی بھی شریک نہ ہو گا کیونکہ نفقہ ہذا کے وجوب کے سبب میں شرکت نہیں پائی جاتی اور وہ سبب ہے ولادۃ (بیٹا ہونا) اور قاعدہ ہے کہ سبب کا اختصاص حکم میں اختصاص کو واجب کرتا ہے اسی طرح ماں باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور دادی کے نفقہ میں کوئی کسی انسان کا شریک نہ ہو گا کیونکہ دادا باپ کی عدم موجوگی میں اس کا قائم مقام ہے اسی طرح دادی ماں کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہے۔

○ اگر ایک آدمی کے دو بیٹے ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر برابر کا واجب ہے اسی طرح اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو بھی دونوں پر برابر کا نفقہ واجب ہے۔ لڑکے پر نفقہ زیادہ واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ دونوں (لڑکا اور لڑکی) وجوبِ نفقہ کے سبب یعنی ولادۃ میں برابر ہیں۔

○ اگر آدمی کی بیٹی اور بہن موجود ہوں تو نفقہ بیٹی پر ہے کیونکہ قربِ ولادۃ اسی کے لئے ہے۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وجوبِ نفقہ میں میراث کا اعتبار نہیں کیونکہ بہن بیٹی کے ساتھ وارث تو بنتی ہے مگر بیٹی کے ساتھ اس پر نفقہ واجب نہیں اور نہ ہی بیٹے پر اپنے باپ کی منکوحہ کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبی ہے ہاں اگر باپ خدمت کا محتاج ہو تو پھر اس کے ساتھ ساتھ اسکی منکوحہ کا نفقہ بھی واجب ہو گا۔ کیونکہ وہ بذاتِ خود یا بذریعہ ملازم باپ کی خدمت پر مامور ہے۔

○ اگر چھوٹے بچے کے ماں باپ دونوں موجود ہوں تو بالاجماع بچے کا نفقہ باپ پر لازم ہے نہ کہ ماں پر اگرچہ قرب اور ولادۃ میں دونوں برابر ہیں اور بیٹے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ کو اس کا نام لے کر خاص کیا ہے اِس وجہ سے کہ بیٹا اسی کے لئے جنا گیا ہے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو باپ کی طرف " لام مِلْک " کے ساتھ منسوب کیا ہے اور چھوٹے بیٹے کے نفقہ کو خصوصی طور پر اس پہ واجب کیا ہے۔ فرمایا: وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ۔

(البقرہ) (اور باپ پران (ماؤں) کا نفقہ لازم ہے) اس آیت کریمہ میں ماں کا "والدۃ" اور باپ کا "مَوْلُوْدٌ لَہٗ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری آیت کریمہ میں فرمایا:

فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ۔

(پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)

یہاں بھی بعد از طلاق دودھ پلانے کی اجرت دینے میں باپ کو اللہ تعالیٰ نے خاص فرمایا ہے۔ اور اس طرح ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے باپ پر اس کے چھوٹے بچے کی رضاعت کا کل نفقہ واجب فرمایا اور (جب کل نفقہ اس پر واجب ہو گیا تو) کل کے بعد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک شبہ کا ازالہ

یہ نہیں کیا جائے گا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ (اور باپ پر ماؤں کا نفقہ لازم ہے) پھر فرمایا "وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِکَ۔ (اور وارث پر بھی اسی قسم کا بندوبست لازم ہے) ماں چونکہ وارث ہے لہٰذا اسے بھی باپ کے ساتھ اولاد کے نفقہ میں شریک ہونا چاہیئے جیسا کہ دوسرے ذی رحم محرم رشتہ دار نفقہ میں شریک ہوتے ہیں یا جیسے ایک آدمی کہے کہ میں فلاں آدمی کے لئے اپنے مال میں سے ایک ہزار درہم کی وصیت کرتا ہوں اور اسی قسم کی وصیت فلاں کے لیے بھی اور یہ دونوں وصیتیں ایک تہائی مال سے متجاوز نہ ہوں تو دونوں آدمی اس وصیت میں شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ ہے۔

کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے "وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ" فرما کر جب بچے کا سارے کا سارے نفقہ باپ پر واجب ٹھہرایا تو باپ کی موجودگی میں ماں پر نفقہ کا وجوب مشکل ہو گیا۔ لہٰذا ماں پر نفقہ اس وقت لازم ہوگا جب باپ نہ ہوگا تاکہ نص پر دونوں حالوں میں "من کل الوجہ" عمل ہو سکے۔ اور یہ چیز تمام رشتہ داروں کے بارے میں نہیں پائی جاتی۔ رہی وصیت والی مثال تو چونکہ وہاں دونوں وصیتوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ اگر دونوں وصیتوں پر عمل کریں تو وہ تہائی مال سے بڑھ جاتی ہیں لہٰذا ضرورۃً وہاں دونوں وصیتوں کو مشترک کیا گیا۔ (شبہ اور اس کا ازالہ پورا ہوا)

● اگر باپ تنگدست مگر محنت مزدوری سے عاجز نہ ہو اور ماں فراخدست ہو تو (چھوٹی اولاد کا) نفقہ باپ پر ہے البتہ ماں کو حکم دیا جائے گا کہ فی الحال وہ بچوں پر خرچ کرے اور جب بچوں کا باپ فراخدست ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔ ماں کی طرف سے بچوں پر خرچ کرنا اگر بحکم قاضی ہو تو یہ خرچہ بچوں کے باپ کے ذمہ دَین ہو گا ورنہ نہیں۔

● اگر چھوٹے بچے کا باپ اور نانی موجود ہوں تو نفقہ باپ پر اور بچے کی دیکھ بھال نانی پر واجب ہے کیونکہ جب ماں بچے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ شریک نہیں تو نانی بدرجہ اولیٰ شریک نہ ہوگی۔

بالغ اور عاجز لڑکے کا نفقہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب بچہ چھوٹا اور فقیر ہو اور اس کے ماں باپ دولتمند۔ البتہ جب بچہ بڑا اور مذکر ہو مگر کمانے سے عاجز ہو تو کتاب النکاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اس کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اس سلسلے میں خصافؒ کا قول

یہ ہے کہ اس کا نفقہ ماں باپ دونوں پر واجب ہے، دو تہائی باپ پر اور ایک تہائی ماں پر۔ امام خصافؒ کی دلیل یہ ہے کہ والد کو اپنے دودھ پیتے بچے کے نفقہ کے لئے خاص کیا گیا ہے کیونکہ والد کو بچے پر ولایت حاصل ہے بچے کے بالغ ہوجانے سے جب وہ ولایت زائل ہوگئی تو نفقہ میں باپ کا اختصاص بھی زائل ہوگیا لہٰذا اُس بڑے مگر عاجز لڑکے کا نفقہ ماں باپ دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہوگا۔ کتاب النکاح میں منقول قول کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں نفقہ کے لئے باپ کی تخصیص اس وجہ سے ہے کہ وہ "مولود لہ" ہے اور یہ چیز بچے کے بالغ ہونے کے بعد بھی ثابت ہے یعنی وہ اُسی کا ہے۔ لہٰذا جس طرح بچپن میں نفقہ باپ کے ساتھ خاص ہے بعد از بلوغت بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگا اس نفقہ میں ولایت یا میراث کا اعتبار کرنا درست نہیں کیونکہ یہ نفقہ دین کے اختلاف کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے حالانکہ اختلافِ دین کے وقت نہ ولایت رہتی ہے اور نہ ہی وراثت جاری ہوتی ہے۔

- پوتے کے نفقہ میں دادا کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا جب کہ دادا کا بیٹا (پوتے کا باپ) موجود نہ ہو کیونکہ وہ اپنے بیٹے کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہے۔
- اپنی بیوی کے نفقہ میں خاوند کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا کیونکہ اِس نفقہ کے سببِ وجوب میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اور وہ ہے حقِ حبس جو نکاح سے ثابت ہے۔ حتیٰ کہ عورت کا خاوند اگر تنگدست ہو اور اس عورت کا کسی دوسرے خاوند سے بیٹا یا باپ یا بھائی فراخ دست ہوں تو بھی اُس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے نہ کہ بیٹے باپ یا بھائی پر البتہ بیٹے یا باپ یا بھائی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ عورت مذکورہ پر خرچ کریں اور بعد میں جب اس کے خاوند کی مالی حالت بہتر ہوجائے تو اس سے وصول کرلیں۔
- اگر ایک آدمی کا دادا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو ان دونوں پر بقدرِ میراث اس آدمی کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ دونوں قرابت اور وارث ہونے میں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں لہٰذا ان دونوں پر بقدرِ میراث نفقہ واجب ہوگا یعنی $\frac{1}{6}$ دادا پر اور باقی پوتے پر۔
- اگر ایک حاجتمند آدمی کی ماں اور دادا موجود ہوں تو اس آدمی کا نفقہ ان دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں دادا پر۔
- اگر ایک آدمی کی ماں اور سگا یا سوتیلا بھائی یا بھائی کا بیٹا اور سگا یا سوتیلا چچا موجود ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدرِ میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں بھائی، بھائی کے بیٹے اور چچا پر اسی طرح جب آدمی کا سگا بھائی اور سگی بہن موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدرِ میراث لازم ہوگا یعنی ایک تہائی بہن پر اور دو تہائیاں بھائی پر۔
- اگر ایک آدمی کا سگا بھائی اور سوتیلا بھائی (صرف ماں کی طرف سے) موجود ہوں تو اس کا نفقہ ان دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{6}$ سوتیلے بھائی پر اور باقی $\frac{5}{6}$ سگے بھائی پر۔
- اگر ایک آدمی کا دادا اور دادی موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدرِ میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{6}$ دادی پر اور باقی دادا پر۔

● جب آدمی کا چچا اور پھوپھی موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر واجب ہے کیونکہ وہ دونوں اگرچہ قرابت میں تو برابر ہیں مگر وارث ہونے میں برابر نہیں لہٰذا چچا کے وارث ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح دی جائے گی۔

اسی طرح چچا اور ماموں موجود ہوں تو بھی نفقہ صرف چچا پر ہو گا۔ کیونکہ وہی وارث ہے لہٰذا اس کو وارث ہونے کے اسے ترجیح دی جائے گی۔

● اگر آدمی کی پھوپھی اور خالہ یا ماموں موجود ہوں تو نفقہ دونوں پر لازم ہے۔ دو ثلث ($\frac{2}{3}$) پھوپھی پر اور $\frac{1}{3}$ خالہ یا ماموں پر۔

● اگر آدمی کا ماموں اور چچازاد بھائی موجود ہوں تو اس کا نفقہ ماموں پر ہے نہ کہ چچازاد پر۔ کیونکہ وہ دونوں قرابت میں برابر نہیں۔ اس لئے کہ ماموں کی قرابت، محرمۃ للقطع ہے جب کہ چچازاد کی قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ وارث ہونے کو ترجیح اس وقت دی جاتی ہے جب کہ دونوں سببِ وجوب میں برابر ہوں۔

● جب آدمی کی پھوپھی، خالہ اور چچازاد موجود ہوں تو اس کا نفقہ خالہ پر $\frac{1}{3}$ اور پھوپھی پر $\frac{2}{3}$ کے حساب سے واجب ہو گا اور چچازاد پر کوئی چیز نہ ہو گی کیونکہ اس کیلئے نفقہ کا سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا اور وہ ہے القرابۃ المحرمۃ للقطع (ایسی قرابت جس کا قطع کرنا حرام ہو)

● اگر آدمی کی تین مختلف بہنیں اور ایک چچازاد موجود ہو تو اس کا نفقہ بقدر میراث صرف بہنوں پر ہے تین حصے سگی بہن پر ایک حصہ ماں جائی بہن پر اور ایک حصہ باپ جائی بہن پر۔ اور چچازاد پر کوئی نفقہ نہ ہو گا کیونکہ اس کے حق میں سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا۔

● اگر آدمی کے تین مختلف بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی اور ماں جائے بھائی پر بقدر میراث ہے یعنی $\frac{1}{6}$ ماں جائے بھائی پر اور $\frac{5}{6}$ سگے بھائی پر، تیسرے بھائی یعنی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے اس پر کوئی چیز لازم نہ ہو گی کیونکہ وہ پہلے دونوں بھائیوں کی موجودگی میں میراث سے محروم رہتا ہے۔ گویا وہ کالعدم کے درجے میں ہے۔

● اگر آدمی کا چچا پھوپھی اور خالہ موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر عائد ہو گا کیونکہ چچا اگرچہ قربت (صلہ رحمی) میں تو اُن (پھوپھی اور خالہ) کے برابر ہے مگر وارث ہونے میں برابر نہیں کیونکہ وہ دونوں چچا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتیں۔ لہٰذا نفقہ چچا پر ہی ہو گا نہ کہ اُن پر ہاں اگر چچا تنگدست ہو تو پھر اس آدمی کا نفقہ پھوپھی اور خالہ پر ہے اور چچا بمنزلہ میت کے ہے۔

ایک قاعدہ

مذکورہ اختلاف میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جو تمام میراث کا واحد مالک بنتا ہو جب وہ تنگدست ہو تو اسے میت تصور کر لیا جاتا ہے اور جب اسے میت تصور کر لیا گیا تو ظاہر ہے نفقہ باقی اقربا پر بقدر میراث واجب ہو گا۔ اور جو آدمی تمام میراث کا نہیں بلکہ بعض میراث کا وارث بنتا ہو اسے

میت تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کے ساتھ باقی ورثاء پر بھی بقدر میراث نفقہ واجب ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کی وضاحت کچھ یوں سمجھئے۔ مثلاً ایک آدمی تنگدست اور کمانے سے عاجز ہو اور اس کا ایک ہی بیٹا ہو جو خود تنگدست اور کمانے سے معذور ہو یا چھوٹا ہو۔ اُدھر اس آدمی کے تین مختلف بھائی بھی ہوں (جو اس کے بیٹے کے چچا بنتے ہیں)، تو اس کا نفقہ اس کے سگے بھائی اور ماں جائے بھائی پر بقدر میراث واجب ہے یعنی ۱/۶ ماں جائے بھائی پر اور ۵/۶ سگے بھائی پر۔ اور اس کے اس بیٹے کا نفقہ اس آدمی کے صرف سگے بھائی پر واجب ہے۔ اب باپ چونکہ تمام میراث کا مالک بنتا تھا اسلئے اسے میت بنا کر اسکا نفقہ اسکے دو بھائیوں پر بقدر میراث لازم کیا گیا۔ ان بھائیوں کی وراثت اس سے اتنی ہی بنتی تھی۔ رہا اس کا بیٹا تو اس کا وارث چونکہ اس کا سگا چچا ہی بنتا تھا نہ کہ سوتیلا چچا لہٰذا اس کا نفقہ سگے چچا پر لازم ہوا۔

اگر آدمی کی تین مختلف (سگی اور سوتیلی) بہنیں ہوں تو اسکا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی ۳/۵ سگی بہن پر، ۱/۵ باپ کی طرف سے بہن پر اور ۱/۵ ماں کی طرف سے بہن پر۔ اور اس کے بیٹے کا نفقہ صرف سگی پھوپھی پر کیونکہ وہی ایک اس کی وارث بنتی ہے اور اگر اس معذور آدمی کی بیٹے کی جگہ پر معذور بیٹی ہو تو پھر صورت مسئلہ اسی طرح ہے اگر باپ کے متفرق بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی پر ہے اور اگر متفرق بہنیں ہوں تو بھی اس کا نفقہ سگی بہن پر ہے نہ کہ دوسری بہنوں پر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی واحد وارث نہیں لہٰذا اسے میت تصور کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب بیٹی کے ساتھ اس آدمی کا چونکہ سگا بھائی یا سگی بہن وارث بنتے تھے نہ کہ دوسرے بہن بھائی لہٰذا اس کا نفقہ انہی پر ڈالا گیا۔ کیونکہ ماں کی طرف سے بھائی اور بہن بیٹے کے ساتھ وارث نہیں بنتے اور باپ کی طرف سے بھائی سگے بھائی کے ساتھ وارث نہیں بنتا اور باپ کی طرف سے بہن بیٹی اور سگی بہن کے ساتھ وارث نہیں بنتی کیونکہ بیٹیوں کے ساتھ بہنیں عصبہ ہوتی ہیں اور عصبات میں اقرب فالاقرب مقدم ہوتا ہے پس نفقہ دونوں سگے بہن بھائی پر ہوا۔

اسی طرح بیٹی کا نفقہ سگے چچا یا سگی پھوپھی پر ہے کیونکہ وہ دونوں اس کے وارث ہیں بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں علاتی یا اخیافی (سوتیلے) بہن بھائیوں پر نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ بیٹے کو میت تصور کیا جائے کیونکہ وہ تمام میراث کا وارث بنتا ہے لہٰذا اسے حکماً میت بنانے کی ضرورت ہوئی اور اگر بیٹا مر چکا ہو تو باپ کی میراث سگے بھائی کے لئے ۵/۶ اور ماں جائے بھائی کیلئے ۱/۶ اور بہنوں کے لئے (خمس کے حساب سے ہوتی ہے) پس اسی نسبت سے ان پر نفقہ ہوگا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر متعدد مسائل کا حل نکلتا ہے۔

فصل نفقۃ الاقارب کے وجوب کی شرطیں

نفقہ ہٰذا کے وجوب کی شرطیں کئی ایک ہیں۔ بعض "مُنفَق علیہ" (جس پر خرچ کیا جاتا ہو) سے خاص ہیں، بعض "مُنفِق" (خرچ کرنے والے) سے اور بعض اِن کے علاوہ دوسروں سے۔

مُنفق علیہ سے متعلق شرائط

مُنفق علیہ (جس پر خرچ کیا جائے) سے متعلق تین شرائط ہیں۔

تنگدست ہونا: منفق علیہ سے متعلق پہلی شرط تو اس کا تنگدست ہونا ہے لہٰذا جو آدمی دولتمند ہو اس کا نفقہ قرابۃ الولادۃ یا قرابۃ المحرم میں کسی دوسرے قریبی پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے وجوب کی علت منفق علیہ کا حاجتمند ہونا ہے۔ پس جو آدمی حاجتمند نہ ہوگا اس کے لئے نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ غنی ہے تو خود اس کے مال میں دوسروں کا نفقہ واجب کرنا اولیٰ ہے اس بات سے کہ اس کا نفقہ دوسروں کے مال میں واجب کیا جائے۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے، وہ تو دولتمند بیوی کے لئے بھی واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے حاجتمند ہونے کے تابع نہیں بلکہ وہ تو ایک قسم کا عوض ہے جس میں دولتمند اور تنگدست بیوی برابر ہیں۔

وہ تنگدست جو نفقہ کا مستحق قرار پاتا ہے اس کی تنگدستی کی حد میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ نفقہ کا مستحق وہ تنگدست ہے جو صدقہ لے سکتا ہو اور جس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ ایسا محتاج آدمی جس کا اپنا ذاتی مکان اور خادم ہو آیا وہ اپنے قریبی دولتمند سے نفقہ لینے کا مستحق ہے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں ایک روایت میں وہ مستحق نہیں حتیٰ کہ ایسی محتاج اگر بہن ہو تو بھائی کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اسی طرح اس کی بیٹی اور ماں کو بھی حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کریں اور ایک دوسری روایت میں ایسا محتاج مستحق ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ہذا غیر محتاج کے لئے واجب نہیں ہے۔ اور وہ آدمی جس کے پاس اپنا مکان اور خادم ہو وہ محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے مکان کا بعض حصہ یا تمام کا تمام فروخت کر سکتا ہے اور خود تھوڑے کرائے والے مکان میں رہ سکتا ہے یا اسی طرح خادم کو فروخت کر سکتا ہے۔ دوسری روایت کرنے والوں کا استدلال اس چیز سے ہے کہ مکان کا فروخت کرنا یا فروخت ہوجانا کبھی کبھار ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ ہر ایک کے لئے کرایے کے مکان میں رہنا یا مشترک مکان میں رہنا ممکن نہیں ہوتا اور یہی بات صحیح ہے کہ ایسے محتاج کو اپنا مکان بیچنے کے لئے نہ کہا جائے گا بلکہ اس کے قریبی عزیز کو کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ اس بات کی صحت پر یہ بھی قرینہ ہے کہ ایسے محتاج لوگ صدقہ کے مستحق ہوتے ہیں اور انہیں اپنے مکانات بیچ دینے کو نہیں کہا جاتا۔

مالدار نابالغ بچے کا نفقہ: نابالغ لڑکے کا اگر اپنا مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا اگرچہ اس کا باپ دولتمند ہی ہو۔ اب اگر وہ مال موجود ہو اور باپ کے ہاتھ میں ہو تو وہ اس میں سے اس پر خرچ کرے اور مناسب یہ ہے کہ اس خرچ پر گواہ بھی بنا لے کیونکہ اگر وہ گواہ نہیں بناتا ہے تو عین ممکن ہے کہ لڑکا بالغ ہو کر یہ دعویٰ کرے کہ باپ نے اُس پر اپنے مال سے خرچ کیا تھا نہ کہ

اس کے مال میں سے ۔ اور قاضی بھی لڑکے کی تصدیق کر دے کیونکہ ظاہر میں عموماً ہوتا اسی طرح ہے کہ دولتمند آدمی اپنے چھوٹے لڑکے پر اپنے مال میں سے ہی خرچ کرتا ہے اگرچہ اس کا اپنا مال موجود ہو تو گویا ظاہر حال بچے کا گواہ بن جائے گا اس طرح باپ کا حق مارا جائے گا ۔ اور اگر اس نابالغ لڑکے کا مال غائب ہو اور اس کے باپ کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ بامر قاضی اپنے مال سے اس پر خرچ کرے تاکہ بعد میں اس کی طرف وصول کرنے کے سلسلے میں رجوع کر سکے یا اس بات پہ گواہ بنائے کہ وہ اپنے مال سے اس پر بطور قرض خرچ کر رہا ہے تاکہ بعد میں لے سکے ۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال میں انسان عموماً اپنے ہی مال میں سے اپنے بیٹے پر خرچ کرتا ہے جب اس نے قاضی کے کہنے پر خرچ کیا یا خرچ کرنے پر گواہ بنا لئے تو ظاہر حال باطل ہو گیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے بطور قرض خرچ کیا ہے اور وہ اپنے بیٹے کو قرض دے سکتا ہے ۔ اور اگر اس نے اپنے مال دار بیٹے پر اپنا مال قاضی کے حکم یا گواہ بنائے بغیر خرچ کیا ہے تو یہ معاملہ اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے اور اس کی نیت پر موقوف ہے ۔ خرچ کرتے وقت اگر نیت قرضہ کی تھی تو لڑکے پر دین ہو گا لہٰذا وصول کر سکتا ہے ۔ واللہ اعلم

۲ ۔ کمانے سے عاجز ہونا: مُنفَق علیہ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہو بایں طور کہ وہ لنجا ہو، فالج زدہ ہو، اندھا ہو، پاگل ہو، اس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں یا اس کی آنکھیں پھوڑ دی گئی ہوں وغیرہ وغیرہ یعنی اسے کوئی ایسا عارضہ لاحق ہو جو اسے کمانے سے مانع ہو، ورنہ اگر وہ صحیح و تندرست ہو اور کمائی کر سکتا ہو تو اس کا نفقہ کسی دوسرے پر عائد نہیں کیا جاسکتا ۔ مگر باپ یا دادا اگر کمانے پر قادر بھی ہوں تو بھی مالدار بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر خرچ کرے (ان کی تنگدستی میں) اور ایسا اس لئے ہے کہ مُنفَق علیہ جب کسب (کمائی کرنے) پر قادر ہو تو وہ اپنے کسب کی وجہ سے مستغنی ہوتا ہے ۔ پس کسب کے ساتھ اس کا غنا مال کے ساتھ اس کے غنا کی مانند ہے لہٰذا اس کا نفقہ اس کے غیر پر واجب نہ ہو گا ۔ سوائے بیٹے کے کیوں کہ لڑکے کو شریعت نے اپنے والدین کو ادنیٰ اذیت پہنچانے سے بھی روکا ہے فرمایا: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ (اپنے والدین کو اُف تک بھی نہ کہو) ظاہر ہے مالدار بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ پر کمانے کو لازم کرنا ایک قسم کی اذیت ہے ۔ دوسرے یہ کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو " لام تملیک " کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کو باپ کا کسب (کمائی) قرار دیا ہے ۔ لہٰذا بیٹا اگر مالدار ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے تنگدست باپ پر خرچ کرے اگرچہ اس کا باپ کمانے پر قادر ہی کیوں نہ ہو ۔

۳ ۔ مطالبہ کرنا: مُنفَق علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ وہ نفقہ کا مطالبہ کرے ۔ یہ شرط اس منفق علیہ سے تعلق رکھتی ہے جو قرابۃ الولادۃ میں سے نہ ہو بلکہ قرابۃ المحرم میں سے ہو ۔ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ کسی دوسرے قریبی کا نفقہ اس وقت تک کسی پر لازم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ قاضی کے سامنے دعویٰ دائر نہ کرے اور قاضی حکم نہ دے ۔

مُنفِق سے متعلق شرائط

دولتمند ہونا: مُنفِق (خرچ کرنے والے) سے متعلق شرائط میں سے قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری شرط محرم قرابت میں اس کا دولتمند ہونا ہے لہٰذا محرم قرابت (جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو) میں اُس آدمی پر نفقہ لازم نہ ہوگا جو دولتمند نہ ہو اگرچہ کمانے پر قادر ہی ہو۔ کیونکہ اس نفقہ (قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسرے محرموں کے نفقہ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور ظاہر ہے ایسی صلہ رحمی اغنیاء پر واجب ہوتی ہے نہ کہ فقراء پر۔

دولتمندی کی حد: جب قرابۃ ذی رحم میں مُنفِق کا دولتمند ہونا شرط قرار پایا تو ضروری ہے کہ اس دولتمندی کی حد کا تعین کیا جائے جس سے یہ نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار کیا ہے ابن سماعہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ" میں ذی رحم محرم کے نفقہ پر اس آدمی کو مجبور نہیں کرتا جس کے پاس اتنا مال موجود نہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو اور اگر ایک آدمی کے پاس نصابِ زکوٰۃ (۲۰۰ درہم) سے صرف ایک درہم کم ہو اور اس کے اہل وعیال بھی نہ ہوں، اُدھر اس کی محتاج بہن ہو تو میں اسے (نصابِ زکوٰۃ نہ ہونے کی وجہ سے) مجبور نہیں کرتا کہ وہ اپنی محتاج بہن پر خرچ کرے۔ اگرچہ وہ اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو اور ماہانہ پچاس درہم کماتا ہو۔

(۱) ہشام نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب ایک آدمی کے پاس ایک مہینے کا نفقہ موجود ہو اور اپنے بال بچوں کے پورے مہینے کے خرچ سے کچھ زائد بھی بچ رہتا ہو تو میں اسے مجبور کروں گا کہ وہ ذی رحم محرم پر خرچ کرے البتہ وہ شخص جس کے پاس جمع تو کوئی چیز نہ ہو مگر روزانہ ایک درہم کماتا ہو جس میں سے چار دانق اُسے اور اس کے بال بچوں کے لئے کافی ہو رہتے ہوں تو اُسے باقی دانق اُس قریبی محتاج پر خرچ کر دینے چاہییں جس کے خرچ پر اسے مجبور کیا جا سکتا ہو۔ امام محمد سے مروی ہشام کی روایت کی وجہ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس اپنی ضرورت کا ایک ماہ کا خرچ ہو تو اس خرچ پر زائد سے وہ فی الحال مستغنی ہے اور مہینہ مزید کمائی کیلئے بڑی وسعت رکھتا ہے۔ لہٰذا اسے لازم ہے کہ وہ اپنے اقرباء پر خرچ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ استدلال یہ ہے کہ ذی رحم کا نفقہ ایک قسم کی صلہ رحمی ہے اور یہ صلہ رحمی غنی پر ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ صدقہ غنی پر واجب ہوتا ہے اور شریعت میں غنا کی حد مال کی وہ مقدار ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(علامہ کاسانی کے خیال میں) امام محمدؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ مناسب ہے کیونکہ جب اس کی مستقل آمدنی بھی ہے اور سارے نفقہ کا وہ محتاج بھی نہیں تو جو کچھ اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے اسے اپنے اقارب پر خرچ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ زائد مال کو خرچ کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں نصاب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار اللہ تعالیٰ کے حقوقِ مالیہ میں ہوتا ہے اور یہ نفقہ حق العبد ہے لہٰذا اس میں نصاب کا اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس میں تو امکانِ اداء کا اعتبار ہے اور وہ امکان یہاں موجود ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی حاجتمند آدمی، جو کمانے سے عاجز ہو، اپنے کسی ذی رحم قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور وہ قریبی کہہ دے کہ میں تو خود فقیر ہوں مگر اس حاجتمند کا دعوای یہ ہو کہ یہ (قریبی) غنی ہے تو اس جھگڑے میں مطلوب (جس قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کیا جارہا ہے) کا قول معتبر ہوگا کیونکہ انسان میں اصل فقر ہے اور غنا عارض ہے تو ظاہر حال اس کا گواہ ہوا البتہ بیوی کے نفقہ میں اس اصل کا اعتبار نہیں کیونکہ نکاح کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ خاوند بیوی کے نفقہ پہ قادر ہے۔ لہٰذا ظاہری حال کی گواہی باطل ہوئی۔

اولاد کے نفقہ میں باپ کا دولتمند ہونا شرط نہیں قرابۃ الولادۃ میں دیکھا جائے گا کہ منفق (خرچ کنندہ) اگر باپ ہو تو اس کا دولتمند ہونا لازم نہیں۔ بلکہ اولاد کے نفقہ کے وجوب کے لیے اس کا کمانے پر قدرت رکھنا ہی کافی ہے حتیٰ کہ اس پر اپنی چھوٹی اولاد اور اپنے اُن بڑے لڑکوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو لنگڑے لُولے اور فقیر ہوں۔ اور ان بڑی لڑکیوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو فقیر ہوں چاہے صحیح و تندرست ہی کیوں نہ ہوں۔ اگرچہ باپ تنگدست ہو۔ البتہ کمانے پر قدرت رکھتا ہو۔ کیونکہ اولاد کی حاجت اور کمانے سے ان کی عاجزی کے وقت ان پر خرچ کرنا ان کو زندہ رکھنے کے مترادف ہے اور ان کی زندگی کو قائم رکھنا بوجہ جزئیت و بعضیت کے اپنے آپ کو زندہ کرنا ہے۔ اور (ظاہر ہے) اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس حاجتمند اور فقیر اولاد کا دولتمند دادا موجود ہو تو اس پر ان کا نفقہ وجوب کا درجہ نہیں رکھتا البتہ اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر فی الحال خرچ کرے بعد ازاں اپنے بیٹے (جو اس فقیر اولاد کا باپ ہے) سے وصول کرلے۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں جبکہ وہ کمانے پر قادر ہو، دادا پر پوتوں کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر باپ کمانے پر قادر نہ ہو یا یں طور کہ اپاہج ہو تو پھر ان کا نفقہ دادا پر ڈالا جائے گا کیونکہ اس پر جس طرح اپنے بیٹے کا نفقہ بوقت حاجت واجب ہے اسی طرح بیٹے کی اولاد کا نفقہ بھی واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ چھوٹا لڑکا جس کا باپ محتاج اور کمانے سے عاجز ہو تو اس کا نفقہ باپ کی طرف سے اس کے اقرباء پر ڈالا جائے گا نہ کہ ماں کے اقرباء پر۔ کیونکہ جن کو باپ کے نفقہ پر مجبور کیا جاسکتا ہے انہیں باپ کی معذوری میں اس کی اولاد کے نفقہ پر بھی مجبور کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو یوسف نے یہ بھی فرمایا کہ اگر باپ کی طرف سے اس کا کوئی قریبی نہ ہو تو پھر اس چھوٹے لڑکے کا نفقہ باپ پر ہی لازم ہوگا البتہ ماموں کو حکم کیا جائے گا کہ وہ فی الحال اس لڑکے پر خرچ کرے اور یہ خرچ باپ کے ذمہ قرض ہوگا۔ باپ کی طرف سے قرابت اور ماں کی طرف سے قرابت میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے قریبیوں پر ہی باپ کی معذوری کے وقت اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس کی اولاد کا نفقہ بھی انہیں پر لازم ہوگا۔ ماں کے قریبیوں پر باپ کا یا اس کی اولاد کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ باپ کے ساتھ اسکی اولاد کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں۔

تنگدست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنے کا مسئلہ منفق (نفقہ دینے والا) اگر بیٹا ہو اور وہ ہو تنگدست مگر کمانے والا تو اس کی کمائی کا جائزہ لیا جائے گا۔ اگر اس کی کمائی ذاتی خرچہ سے بچ رہتی ہو تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ باپ پر خرچ کرے اور اگر اس کی اپنی دال روٹی ہی بمشکل پوری ہوتی ہو تو اسے مجبور تو نہیں کیا جائے گا البتہ اس سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے باپ کے ساتھ ہمدردی وغم خواری اور احسان کرے جیسا کہ اللہ نے والدین کے ساتھ احسان کی تاکید فرمائی ہے۔ کیونکہ والد کو یوں بھوکا پیاسا چھوڑ دینا کہ وہ لوگوں سے بھیک مانگتا پھرے احسان کے خلاف ہے جبکہ بیٹا کمانے کے قابل ہو۔

کیا تنگدست بیٹے کو مجبور کیا جا سکتا۔ اور اس پر باپ کا نفقہ مقرر کیا جا سکتا ہے جب باپ نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے ؟ یا باپ کو نفقہ کے لئے بیٹے کے گھر میں داخل کیا جا سکتا ہے ؟ اس بارے میں عام فقہاء کا خیال یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا اور بعض کا خیال ہے کہ اسے مجبور کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال ایک تو حضرت عمر فاروقؓ کے اس فرمان سے ہے کہ آپؓ نے فرمایا: اگر لوگوں پر قحط سالی کا زمانہ آجائے تو میں ہر (کھاتے پیتے) گھرانے کے اہل پر ان کی تعداد کے برابر (قحط زدہ) لوگوں کا کھانا لازم کر دوں گا۔ کیونکہ لوگوں کا اگر آدھا پیٹ بھرتا رہا تو کم از کم وہ ہلاک نہیں ہونگے۔ دوسرے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: طعام الواحد یکفی الاثنین (ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو جاتا ہے)۔ عام فقہاء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست بیٹے کو باپ کے نفقہ پر مجبور کرنا یا باپ کو اس کے نفقہ میں شامل کر دینا اسے کمانے سے عاجز بنا دینے کا باعث بن سکتا ہے کیونکہ کمائی (محنت مزدوری) اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ جسم میں پوری قوت نہ ہو اور جسمانی قوت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ پوری غذا نہ ہو۔ اگر اس کی خوراک کو آدھا کر دیا جائے گا تو وہ کمانے پر قادر نہ رہے گا ایسی صورت میں باپ بیٹا دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ امام صاحب سے پوچھا گیا کہ اگر بیٹا کسی غنی آدمی کے ہاں سے کھانا کھاتا ہو وہ روزانہ اسے ایک یا دو روٹیاں کھانے کو دیتا ہو تو کیا بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایک اپنے باپ کو دیدے؟ فرمایا اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔

نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا اگر باپ قاضی سے کہے کہ میرا یہ بیٹا اپنی ضرورت سے زائد پیسہ کمانے پر قدرت رکھتا ہے مگر عمداً زیادہ کمائی نہیں کرتا جس سے اس کا مقصود میری نافرمانی ہے تو قاضی اُس کے اِس دعوٰی کا جائزہ لے اگر اپنے دعوٰی میں سچا ہو تو قاضی بیٹے کو حکم دے کہ وہ مزید کمائی کر کے اپنے باپ پر خرچ کرے اور اگر باپ اپنے دعوٰی میں سچا نہ ہو تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے یہ چیز اس وقت ہے جب بیٹا غیر شادی شدہ ہو اگر بیٹا عیال دار ہو مگر اس کے پاس فاضل کمائی نہ ہو جو اپنے باپ پر خرچ کرے اور اُدھر اس کا باپ قاضی

سے مطالبہ کرے کہ اسے بیٹے کے اہل وعیال کے خرچہ میں شامل کر دیا جائے تو قاضی باپ کو بیٹے کے ساتھ شامل کر دے کیونکہ ایک جماعت میں ایک آدھ آدمی کو شامل کرنے سے ان کے کھانے پر کوئی چنداں اثر نہیں پڑتا بخلاف کسی کے ایک ہی آدمی کے کھانے میں شامل کرنے کے۔ یہ صورت اس وقت کے لئے ہے جب باپ کمانے سے عاجز نہ ہو۔ اور جب باپ کمانے سے عاجز ہو یعنی اسے کوئی عذر لاحق ہو تو اس وقت وہ بیٹے کے کھانے میں شامل ہو گا چاہے بیٹا اکیلا ہی کیوں نہ ہو کیونکہ دونوں کو ایک ہی آدمی کے کھانے میں شریک کر دینے سے ہلاکت کا اتنا خوف نہیں جتنا کہ شامل نہ کرنے میں باپ کی ہلاکت کا خوف ہے لہٰذا باپ کو بیٹے کے ساتھ شریک کرنا واجب ہو گا۔ اسی طرح ماں اگر فقیر ہو تو وہ بھی بیٹے کے ساتھ شامل ہو گی لیکن ماں باپ دونوں کے لئے کوئی علیحدہ نفقہ بیٹے پر لازم نہ ہو گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مُنفَق علیہ اور مُنفِق کی مشترکہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق منفق علیہ اور مُنفِق دونوں سے ہے، دو قسم کی ہیں۔

۱۔ **دین کا ایک ہونا:** قرابۃ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابۃ الرحم میں ایک شرط تو دونوں کا اتحاد الدین (دین کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس قرابۃ (قرابۃ الرحم) میں مسلمان اور کافر کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا۔ باقی رہی قرابۃ الولادۃ تو اس میں دین کا ایک ہونا شرط نہیں چنانچہ مسلمان پر اپنے ذمی ماں باپ کا نفقہ لازم ہے اسی طرح ذمی پر اپنی چھوٹی اولاد کا نفقہ، جو حکماً مسلمان سمجھی جاتی ہے اور اس بالغ مسلمان اولاد کا نفقہ واجب ہے جو کسی وجہ سے مستحق نفقہ ہو جیسا کہ ہم آگے چل کر (ان شاء اللہ) بیان کریں گے۔

قرابۃ الولادۃ اور قرابۃ غیر الولادۃ میں فرق ان دونوں قرابتوں میں اس فرق کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہ کہ اس نفقہ (نفقۃ القرابۃ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے اور دین کے اختلاف کے وقت والدین کے علاوہ کسی دوسرے سے صلہ رحمی واجب نہیں۔ اور والدین کا دین مختلف ہو تو بھی ان کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے حربی بھائی کے قتل سے آغاز جنگ کرنا جائز ہے جبکہ حربی والد کے قتل سے جائز نہیں۔

علاوہ ازیں کافر والدین کے سلسلے میں باری تعالیٰ نے فرمایا:

وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔

یعنی دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر بسر کرو۔

اور والدین کے علاوہ کسی دوسرے کافر عزیز کے حق میں ایسا کوئی حکم نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ میں نفقہ کا وجوب ولادۃ کی وجہ سے ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے کہ ولادۃ باپ اور بیٹے کے درمیان جزئیت اور بعضیت کو واجب کرتی ہے اور ظاہر ہے یہ چیز (جزئیت و بعضیت) دین کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتی لہٰذا جو حکم (حکم نفقہ) اس سے متعلق ہے وہ بھی تبدیل

نہ ہوگا۔ قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری ذی رحم قرابتہ میں اِس نفقہ کا وجوب حقِ وراثت کی وجہ سے ہے اور اختلافِ دین کے وقت چونکہ حق وراثت ہی نہیں رہتا لہٰذا وراثت سے متعلق حکم (حکمِ نفقہ) بھی نہ رہے گا۔

اگر ایک مسلمان آدمی کے دو بیٹے ہوں ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو اس کا نفقہ دونوں بیٹوں پر برابر لازم ہے کیونکہ نفقہ الولادۃ دین کے اختلاف سے ختم نہیں ہوتا۔

۲۔ **وطن کا ایک ہونا:** مُنفق علیہ اور منفق دونوں سے متعلق دوسری شرط قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابتہ میں "اتحاد الدار" (ملک و وطن کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس ذمی جو دارالاسلام میں رہتا ہے اور اُس حربی جو دارالحرب میں مقیم ہے، کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا اور نہ ہی ذمی اور دارالاسلام میں بطورِ مستامن (اسلامی حکومت سے اجازت طلب کرکے آنے والے) حربی کے درمیان نفقہ جاری ہوسکتا ہے کیونکہ اگرچہ وہ دارالاسلام میں مستامن ہے مگر بہرحال حربی ہے۔ دارالاسلام میں اس کا آنا اپنے کسی مقصد کی خاطر ہے اور دوبارہ دارالحرب لوٹ جائے گا علاوہ ازیں سربراہ مملکت اسے کسی بھی وقت واپس بھیج سکتا ہے۔ دارالاسلام میں طویل قیام اس کے لئے ممکن نہیں۔ تو گویا دونوں کے وطن مختلف ہوگئے۔ اسی طرح دارالاسلام میں مقیم مسلمان اور دارالحرب میں مقیم حربی کے درمیان نفقہ جاری نہیں رہ سکتا چاہے وہ مسلمان ہوجائے مگر ہماری طرف (دارالاسلام میں) ہجرت نہ کرے۔ کیونکہ وطن ایک نہیں۔

قرابتہ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں یہ چیز (وطن کا ایک ہونا) قرابتہ الولادۃ میں شرط نہیں۔ قرابتہ الولادۃ اور قرابتہ الرحم میں یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ قرابتہ الرحم میں نفقہ کا وجوب بطور صلہ رحمی ہے اور اختلافِ وطن کے وقت یہ صلہ رحمی واجب نہیں رہتی مگر قرابتہ الولادۃ میں صلہ رحمی بہرصورت واجب ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابتہ الرحم میں وجوبِ نفقہ بحق وراثت ہے اور اختلاف دار کے وقت چونکہ وراثت ہی ختم ہوجاتی ہے لہٰذا یہ نفقہ بھی ختم ہوا اور قرابتہ الولادۃ میں اس نفقہ کا وجوب بحق ولادت ہے اور وہ ہر جگہ قائم ہے۔

دیگر شرط: قضائے قاضی

وہ شرط جس کا تعلق مُنفق علیہ اور مُنفق کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ہے، وہ نفقہ القرابتہ کی ایک قسم یعنی قرابتہ الولادۃ کے علاوہ قرابتہ الرحم میں "قضائے قاضی" (عدالتی فیصلہ) ہے۔ چنانچہ یہ نفقہ (نفقہ ذی رحم) قضائے قاضی (عدالتی فیصلہ) کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر قرابتہ الولادۃ کے نفقہ میں قضائے قاضی شرط نہیں۔ وہ قضائے قاضی کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے جس طرح کہ بیوی کا نفقہ قضائے قاضی کے بغیر واجب ہوتا ہے۔

دونوں نفقات میں اس مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ الولاد کا وجوب "احیاء" (مُنفق علیہ کو زندہ رکھنے) اور دفعِ ہلاکت کے طور پر ہے۔ کیونکہ منفق علیہ اور مُنفق میں جزئیت و بعضیت کا تعلق

ہے اور انسان پر اپنی جان کو زندہ رکھنا اور اپنے آپ سے ہلاکت کو دفع کرنا واجب ہے۔ اور یہ چیز قضائے قاضی (عدالتی فیصلے) پر موقوف نہیں۔ باقی تمام ذی رحم قریبیوں کے نفقہ کا وجوب بطور "احیاء" نہیں کیونکہ وہاں منفق علیہ اور منفق کے درمیان جزئیت و بعضیت کا تعلق نہیں۔ ان کے نفقہ کا وجوب تو محض صلہ رحمی کے طور پر ہے لہٰذا جائز ہے کہ اس نفقہ کا وجوب قضائے قاضی (عدالتی فیصلہ) پر موقوف ہو۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کے نفقہ کو عوض سے مشابہت ہے۔ بیوی کے نفقہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو صلہ رحمی کی دوسری عوض کی۔ صلہ رحمی کی حیثیت سے قضائے قاضی یا خاوند کی اپنی مرضی کے بغیر اُس (خاوند) پر یہ نفقہ دَین نہ ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ ایک قسم کا عوض بھی ہے قضائے قاضی کے بغیر بھی خاوند پر واجب ہوگا۔

غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم اسی مذکورہ فرق کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی غائب ہو مگر اس کا مال حاضر (موجود) ہو تو قاضی اس کے مال میں سے سوائے اس کے فقیر والدین، اس کی نابالغ فقیر اولاد، بالغ مگر فقیر و عاجز اولاد مذکر و مؤنث اور بیوی کے کسی دوسرے کے لئے نفقہ کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے مال میں حق حاصل نہیں۔ کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ ان (والدین، اولاد، بیوی) کے علاوہ کسی کو بھی اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھانے کا حق نہیں چاہے وہ محتاج ہی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ لوگ اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے مال میں سے قاضی کا فیصلہ کرنا خصم کے بغیر ہی غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہوگا جو بالاتفاق ناجائز ہے اور ان کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا "قضاء علی الغائب" نہ ہوگا بلکہ ان لوگوں کے لئے اعانت ہوگا۔

پھر اگر یہ مال ان لوگوں (والدین، اولاد یا بیوی) کے قبضے میں ہو اور اُس آدمی سے ان کا نسب معروف ہو یا قاضی بذاتِ خود جانتا ہو تو قاضی انہیں حکم دے کہ وہ اس مال سے خرچ کرتے رہیں کیونکہ ان کا نفقہ تو قضائے قاضی کے بغیر بھی واجب ہے اگر ان کا نسب معلوم نہ ہو اور ان میں سے کوئی ایک یہ مطالبہ کرے کہ وہ قاضی کے پاس اپنے نسب کو بینہ سے ثابت کرتا ہے تو اس کی بینہ نہیں سنی جائے گی کیونکہ یہ غائب کی طرف سے کسی خصم کی موجودگی کے بغیر ہی "قضاء علی الغائب" کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر اس غائب آدمی کا مال کسی کے پاس بطور امانت موجود ہو اور وہ مُودَع (جس کے پاس مال رکھا گیا ہے) اس کا اقرار بھی کرتا ہو تو قاضی اس امانت سے ان لوگوں (والدین، اولاد، بیوی) کے لئے نفقہ کا حکم دے۔ اسی طرح غائب آدمی کا قرض اگر کسی پر ہو اور مقروض اقرار بھی کرتا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی اُس دَین (قرض) کی رقم سے ان کے نفقہ کا حکم دے۔ اور اگر امانت دار آدمی یا مقروض شخص قاضی کے حکم کے بغیر ہی مال والدین یا اولاد کو دے دیں تو وہ اس مال کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ مال قاضی کے حکم سے دیا ہو تو ضامن نہ ہوں گے۔ اگر قاضی چاہے تو والدین یا اولاد سے ضامن بھی لے سکتا ہے۔ اور اسیطرح

مسائل: باپ کی موجودگی میں دادا کو اور بیٹے کی موجودگی میں پوتے کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ پوتے

یا دادا پر خرچ کریں کیونکہ باپ کی موجودگی میں دادا اور بیٹے کی موجودگی میں پوتا ذوی الارحام میں سے ہیں ہاں اگر باپ یا بیٹا موجود نہ ہو تو پھر دادا یا پوتا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نفقہ ادا کریں کیونکہ دادا باپ کے قائم مقام اور پوتا بیٹے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

○ جس آدمی کے پاس غائب کا مال بطور امانت موجود ہے یا جس پر اس کا قرضہ ہے وہ امانت یا قرض سے انکار کرے اور غائب کے والدین یا اولاد کہے کہ ہم امانت یا قرض کو ثابت کرتے ہیں تو قاضی ان کی اس بات کو نہ سنے گا کیونکہ غائب نے انہیں اپنی طرف سے وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے مال سے خرچ کرتا رہے پھر اس کا بیٹا آجائے اور باپ سے کہے کہ آپ تو خود امیر تھے آپ نے میرے مال میں سے کیوں خرچ کیا؟ باپ کہے کہ نہیں میں تو تنگدست تھا تو ان کے اس جھگڑے کے وقت باپ کی مالی حالت کو دیکھا جائے گا اگر اس وقت باپ واقعی تنگدست ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس وقت دولتمند ہو تو بیٹے کا قول مانا جائے گا اور اگر باپ بیٹا دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو بیٹے کی دلیل کو قبول کیا جائے گا کہ وہ ایک زائد امر کو ثابت کر رہی ہے۔

یہ مذکورہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ غائب کا مال نفقہ کی جنس مثلاً درہم دنانیر، کھانا، کپڑا وغیرہ سے ہو اور اگر غائب آدمی کا متروکہ مال غیر منقولہ جنس مثلاً زمین وغیرہ ہو تو بالاتفاق قاضی اسے نہیں بیچ سکتا۔ اور منقولہ سامان کی فروخت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ کیا باپ بیٹے کا منقولہ مال فروخت کر سکتا ہے؟ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق فروخت کر سکتا ہے نہ کہ ضرورت سے زیادہ اور باپ کے اس فروخت کرنے کو استحسان کا نام دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال یہ ہے کہ منقولہ سامان بھی نہیں بیچا جا سکتا۔ اس امر میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ماں اپنے چھوٹے یا بڑے غائب لڑکے کا مال نہیں بیچ سکتی۔ اور اسی طرح اولاد بھی اپنے غائب والدین کا مال نہیں بیچ سکتی۔

صاحبین (ابو یوسف و محمد) کے مذکورہ قول کی وجہ قیاس ہے وہ یوں کہ باپ کو بڑے بیٹے پر ولایتِ تصرف کا حق نہیں رہتا لہٰذا باپ اور دوسرے اقرباء برابر ہو گئے تو جس طرح باپ زمین کو فروخت نہیں کر سکتا اسی طرح منقولہ مال کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے مال منقولہ کو فروخت کر دینے کے اجازت میں غائب بیٹے کی رعایت ہے کیونکہ منقولہ مال کے ضائع ہو جانے کا عموماً اندیشہ رہتا ہے تو اس کا بیچ دینا گویا اس کی حفاظت کرنے کے مترادف ہے۔ اور باپ اپنے بیٹے کے مال کی حفاظتی تدابیر کا مالک ہے۔ بخلاف زمین کے کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں وہ خود بخود محفوظ ہے لہٰذا اسے بیچ کر محفوظ کرنے کی حاجت نہیں لہٰذا زمین کو بیچنا بڑے بیٹے کے مال میں تصرف ہوگا اور باپ اس چیز کا مالک نہیں۔ پھر باپ کے بیٹے کے منقولہ مال کو بیچ دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اور بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا ہے۔ یہ نسبت اگر حقیقت ملک میں ظاہر نہیں ہوتی تو کم از کم اسے سامان کو ضرورت کے وقت بیچ دینے کے تصرف میں تو ظاہر ہونا چاہیئے۔

فصل

مقدارِ نفقہ کا بیان

نفقۃ الاقارب کی بالاتفاق اتنی مقدار واجب ہے جتنی کافی ہو رہے۔ یہ حاجت کے وقت اور حاجت ہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لہٰذا اس کا اندازہ بقدرِ حاجت ہوگا جتنی حاجت ہوگی اسی قدر واجب ہوگا۔ ہر وہ شخص جس پر کسی دوسرے قریبی کا نفقہ واجب ہو رہا ہے تو اس پر اس (مُنفَق علیہ) کا کھانا، پینا، کپڑا، رہائش واجب ہے اور اگر مُنفَق علیہ دودھ پیتا بچہ ہے تو اس کی رضاعت کا خرچ بھی واجب ہوگا کیونکہ اِس نفقہ کا وجوب ضرورت کے لئے ہے اور ان چیزوں کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اور اگر مُنفَق علیہ کا کوئی خادم ہو تو اس کا نفقہ بھی مُنفِق کے ذمہ ہوگا کیونکہ خادم بھی منفق علیہ کی جملہ ضروریات میں سے ہے۔

فصل:

کیفیتِ وُجوب کا بیان

یہ نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ مُنفِق کے ذمہ میں دَین (قرض) نہیں بنتا۔ چاہے اسے قاضی نے فرض (مقرّر) کیا ہو یا نہ کیا ہو بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خود خاوند کی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دَین بن جاتا ہے۔ اگر کسی قریبی کے واسطے قاضی ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے۔ مہینہ گزر جائے مگر قریبی اپنا مقرر کردہ نفقہ وصول نہ کرے تو اب اس قریبی کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ گذشتہ ماہ کے نفقہ کا مطالبہ کرے۔ اب وہ ساقط ہو گیا۔ اور بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ گذشتہ مدت کے مقررہ نفقہ کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اور اس فرق کی وجہ ہم نے بیویوں کے نفقہ کے باب میں بیان کر دی ہے۔

اقارب اور بیویوں کے نفقہ میں فرق

اقارب کے نفقہ اور بیویوں کے نفقہ میں فرق کئی اعتبار سے ہے:

ا۔ ایک تو یہ کہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی اپنی رضامندی سے خاوند کے ذمہ دَین (قرض) ہوتا ہے اور اقارب کا نفقہ دَین بنتا ہی نہیں۔

ب۔ اقارب کا نفقہ تنگدست کے سوا کسی کے لئے واجب نہیں ہوتا اور بیوی کا نفقہ ہر صورت میں واجب ہے چاہے وہ تنگدست ہو یا نہ ہو۔

ج۔ اقارب کا نفقہ یا کپڑا مقررہ مدت گزرنے سے پہلے ہی اگر ضائع ہو جائے تو دوسرا نفقہ اور دوسرا کپڑا واجب ہوگا اور بیوی کا نفقہ یا کپڑا مفروضہ مدت سے پہلے اگر ہلاک ہو جائے تو دوسرا واجب نہ ہوگا۔

د۔ مدت گزرنے کے بعد نفقۃ الاقارب میں پیدا ہوگیا تو واجب نہ ہوگا جبکہ بیویوں کے نفقہ میں واجب ہوگا۔

ھ۔ اقارب میں کسی کو اگر مقررہ مدت کا پیشگی نفقہ دیا جائے اور وہ مدت پوری ہونے سے پہلے ہی مرجائے تو جو کچھ اسے بطور نفقہ دیا گیا ہے وہ واپس نہیں لیا جا سکتا اور بیوی سے ایسی صورت میں واپس لیا جا سکتا ہے۔

نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا

بیوی کے نفقہ میں جس طرح آدمی کو قید کیا جا سکتا ہے اسی طرح نفقۃ الاقارب میں بھی قید کیا جا سکتا ہے۔ باپ کے علاوہ دوسرے اقرباء کو قید کرنے میں تو کوئی شک نہیں۔ جہاں تک باپ کا تعلق ہے تو اسے بھی بیٹے کے نفقہ میں قید کیا جا سکتا ہے البتہ دوسرے دیون (قرضہ جات) میں قید نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اصل میں باپ کو ایذاء دینا حرام ہے اور ظاہر ہے قید میں اس کے لئے ایذاء ہے۔ مگر نفقہ میں باپ کو قید کیا جانا ضرورۃً ہے اور وہ ضرورت بیٹے کی ہلاکت کو دفع کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس پر باپ نفقہ نہیں کرتا ہے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ گویا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنے سے رکنا ایک قسم کا بیٹے کو ہلاک کرنے کا قصد ہے تو باپ کو قید کر کے اس کے اس قصد کو دور کیا جائے گا۔ باپ کو اس قدر ایذاء دینا مذکورہ ضرورت کے ماتحت ہے اور یہ ضرورت باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی۔

باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے میں ایک دوسری ضرورت بھی ہے اور وہ ہے "اس حق یعنی حق نفقہ کو وصول کرنے کی ضرورت"۔ کیونکہ یہ ایسا نفقہ ہے جو مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو قید کر کے اس حق کو وصول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کیونکہ قید میں پڑنا باپ کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے تو اس طرح حق حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے قید نہیں کیا جاتا تو یہ حق بالکل ضائع ہو جائے گا لہٰذا باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے کا جواز ایک حق کی وصولی کی ضرورت کے ماتحت ہے تاکہ حق کو فوت ہونے سے بچایا جائے اور یہ چیز چونکہ باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی لہٰذا وہاں حبس (قید) کی ضرورت نہ ہوئی۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ نفقہ نہ دینے والے کو مارا پیٹا جائے اور قید میں نہ ڈالا جائے بخلاف دیگر حقوق سے رکنے والے کے۔ کیونکہ اس حق (حق نفقہ) کی وصولی قید سے ممکن نہیں، اس واسطے کہ یہ حق وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت (ساقط) ہو جاتا ہے پس مارنے پیٹنے سے اس حق کو وصول کیا جائے گا۔ بخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت نہیں ہوتے۔ اسی طرح دادا پڑدادا وغیرہ کا حکم ہے کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔

فصل

مُسقطِ نفقہ کا بیان

اس نفقہ (نفقۃ الاقارب) کے واجب ہونے کے بعد اس کا مسقط (ساقط کر دینے والا) وقت کا اس طرح گزر جانا ہے کہ مُنفق علیہ نہ تو نفقہ پر قبضہ کرے اور نہ ہی مُنفِق کے نام پر ادھار اٹھائے حتیٰ کہ قاضی اگر کسی قریبی کی واسطے ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے اور وہ نہ تو نفقہ وصول کرے اور نہ ہی مُنفِق کے نام پر قرض اٹھائے یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ اس نفقہ کا وجوب محض احسان یا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور اس کا وجوب وصول کرنے یا وصولی کے قائم مقام کسی چیز سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

غلام کے نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کے بارے میں بھی گفتگو سابقہ اقسام نفقہ کی طرح کئی فصول پر مشتمل ہے یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان، سببِ وجوب کا بیان، شرطِ وجوب کا بیان، مقدار واجب کا بیان، اور کیفیت وجوب کا بیان۔

فصل

وجوبِ نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کا وجوب کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے یوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ۔

اور (حسن سلوک رکھو) ان کے ساتھ جو تمہاری مِلک میں ہیں۔ (سورۃ النساء: ۳۶)۔

آیت کے اس حصے کا عطف پیچھے "وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" "اور والدین کے ساتھ حسن سلوک رکھو" پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے غلاموں کے ساتھ بھی حسن سلوک (احسان) کا حکم دیا ہے اور قاعدہ ہے کہ "الامر للوجوب" یعنی امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اور غلاموں پر خرچ کرنا انکے ساتھ احسان کرنا ہے جب احسان کرنا واجب ہے تو انفاق (خرچ کرنا) بھی واجب ہوا۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں غلاموں کے ساتھ احسان کے حکم سے اُن پر نفقہ کی وسعت کرنے کا حکم مراد ہو۔ کیونکہ انسان عموماً اپنے غلام کو اپنی مِلک میں ہونے کی وجہ سے نفقہ (روٹی کپڑا وغیرہ) تو دیتا ہے مگر اکثر اس کے نفقہ میں کنجوسی کرتا ہے کیونکہ وہ بے چارہ اس کے ہاتھ میں مملوک ہے کچھ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ تو اس آیت کریمہ سے اللہ تعالیٰ نے آقاؤں اور مالکوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے غلاموں پر نفقہ میں کنجوسی سے کام نہ لیں بلکہ کھلے دل سے ان پر خرچ کریں تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کا شکر ادا ہو جائے کہ اُس نے انہی جیسے انسانوں کو ان کے ماتحت کر دیا ہے اور وہ ان سے بوقت

ضرورت خدمت اور کام لیتے ہیں ۔

غلاموں کے نفقہ کا وجوب سنت سے اس طرح ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ غلام کے ساتھ بھلائی کی وصیت فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے :

اطعموھم مما تاکلون واکسوھم مما تلبسون ولا تکلفوھم مالا یطیقون فان اللہ تعالیٰ یقول لا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَھَا ۔

(یعنی ان غلاموں کو وہیں سے کھلاؤ جہاں سے تم خود کھاتے ہو اور وہیں سے پہناؤ جہاں سے خود پہنتے ہو اور انہیں ایسے کام کی تکلیف نہ دو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ کسی جان کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک کی آخری وصیت جب کہ آپ پر نزع کا عالم طاری تھا ، یہ تھی کہ :

الصلوٰۃ وما ملکت ایمانکم ۔

(یعنی اے میری امت ! ایک تو نماز کو قائم رکھنا دوسرے غلاموں کے ساتھ حسن سلوک رکھنا) ۔

غلام کے نفقہ کے وجوب پر امت کا اجماع ہے ۔ اور عقل سے غلام کے نفقہ کا وجوب یوں ہے کہ وہ اپنے آقا کا مملوک ہے اور اسکی مِلک میں کوئی چیز نہیں ۔ اگر اس کا نفقہ (روٹی کپڑا) اس کے مالک پر نہ ڈالا جائے تو وہ ہلاک ہو جائے گا ۔

فصل

سبب وجوب کا بیان

نفقۃ الرقیق (غلام کے نفقہ) کے واجب ہونے کا سبب مِلک ہے ۔ کیونکہ مِلک (ملکیّت) ہی غلام سے ہر قسم کے نفع اٹھانے اور اس پر ہر طرح کے تصرّف کے اختصاص کو لازم کرتی ہے تو جب غلام کی منفعت مالک کے لئے ہے تو اس کی خوراک بھی مالک کے ذمہ ہونی چاہیے اسی اصل کی رُو سے غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا ۔ کیونکہ اس کی ماں اگر آزاد ہے تو وہ بھی آزاد ہے اور اگر اس کی (بیٹے کی) ماں مملوکہ ہے تو وہ اپنی ماں کے آقا کی مِلک ہے ۔ لہٰذا اس کا نفقہ ماں کے آقا پر ہے ۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ وہ خود اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مولا کا ہوتا ہے ۔ اور اس غلام کا مولیٰ غلام کے لڑکے کے معاملے میں بالکل اجنبی ہے تو لڑکا غیر کی مِلک ہے اس کا نفقہ غیر کی مِلک میں کیسے واجب ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح آزاد آدمی پر اپنے مملوک لڑکے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وہ یوں کہ ایک آزاد آدمی کسی دوسرے کی مملوکہ سے شادی کرے اور اس سے لڑکا پیدا ہو ۔ اب یہ لڑکا چونکہ اپنی ماں کے مالک کی مِلک ہے لہٰذا اس کا نفقہ باپ پر واجب نہ ہوگا ۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دے تو اب غلام کا حقِ نفقہ باطل ہو گیا کیونکہ وجوبِ نفقہ کا سبب یعنی مِلک باطل ہو گئی ۔

○ پھر اگر وہ بالغ اور صحیح وتوانا ہو تو اس کا نفقہ اس کی اپنی کمائی میں ہے۔ اور اگر وہ نابالغ ہو یا معذور ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہے کیونکہ مسلمانوں کا ایک عاجز فرد ہے اور بیت المال مسلمانوں ہی کا مال ہے لہٰذا اس کا نفقہ بیت المال میں سے دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ نومولود بچہ جسے رستے میں پھینک دیا گیا ہو اسکا نفقہ بھی بوجہ مذکور بیت المال میں سے ہوگا۔

○ اگر ایک چھوٹا بچہ کسی آدمی کے ہاتھ میں ہو اور وہ کسی دوسرے آدمی سے کہے کہ یہ تیرا غلام ہے اسے تو نے مجھے بطور ودیعت دیا تھا مگر وہ دوسرا آدمی اس بچے کے اپنا غلام ہونے سے انکار کر دے تو امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرے آدمی سے قسم لی جائے گی کہ واقعی اس نے یہ بچہ ودیعت نہیں کیا تھا اور نہ ہی یہ اس کا غلام ہے اگر وہ قسم اٹھا دے تو اس بچے کا نفقہ اس آدمی پر ہے جس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس نے پہلے تو خود اس کی غلامی کا اقرار کیا پھر اپنے غیر کے لئے اس کے غلام ہونے کا اقرار کیا اور غیر نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تو وہ اس کے ہاتھ میں باقی رہا اور ہاتھ (قبضہ) ملکیت کی دلیل ہے لہٰذا اس پر اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ امام محمدؒ نے فرمایا اگر وہ بڑا ہو تو میں مدعیٰ علیہ سے حلف نہیں لوں گا کیونکہ جب بڑا ہے تو اس چیز کا فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اور اس کے متعلق کسی کا دعویٰ فضول ہے لہٰذا یہ معاملہ خود اس بڑے کے دعویٰ پر موقوف ہے پس جس آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ (بڑا) اس کا غلام ہے اور اس نے اس آدمی کی تصدیق کر دی تو اس آدمی پر اس (بڑے) کا نفقہ ہوگا۔

○ اگر غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر ملک واجب ہے۔

اسی طرح اگر غلام دو آدمیوں کے ہاتھ میں اور دونوں الگ الگ اس کے مالک ہونے کے مدعی ہوں مگر ثبوت کسی کے پاس نہ ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر ہے اور فقہاء نے اس باندی کے بارے میں جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی اور اس نے ایک لڑکا جنا تو دونوں شریکوں نے اس لڑکے کا دعویٰ کر دیا، یہ فرمایا کہ اس لڑکے کا نفقہ دونوں شریکوں پر ہے۔ اور جب وہ لڑکا بڑا ہو جائے گا تو اس پر ان دونوں کا نفقہ واجب ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کے حق میں کامل باپ ہے (واللہ اعلم)

فصل

وجوب نفقہ کی شرط

غلام کے نفقہ کے واجب ہونیکی شرط ایک تو اس کا مملوک المنافع ہونا ہے یعنی اس کے منافع بھی اس کے آقا کی ملک ہوں دوسرے وہ مولیٰ ہی کے لیے کمائی کرنے والا ہو۔ اگر غلام کے منافع اور کمائی مولیٰ کی ملک میں نہ ہوں تو اس کا نفقہ مالک کے ذمہ نہیں۔ پس

مسائل: انسان پر اپنے مملوک غلام، مدبر غلام (جسے آقا اپنے مرنے کے بعد آزادی کا پروانہ دے چکا ہو اور ام ولد (وہ لونڈی جسکے ہاں آقا کی کوئی اولاد ہو)، کا نفقہ لازم ہے کیونکہ ان سب کی کمائی آقا کی ملک ہوتی ہے البتہ آقا پر اپنے مکاتب غلام (وہ غلام جس کی آزادی معینہ مال کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہو) کا نفقہ واجب

نہیں۔ کیونکہ مکاتب کی کمائی اس کے آقا کی ملک نہیں ہوتی وہ کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ لہٰذا اس کا نفقہ آزاد کی طرح اپنی ہی کمائی میں ہوگا۔ اسی طرح وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو اس کا نفقہ بھی آقا پر لازم نہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب اور صاحبینؒ کے نزدیک بمنزلہ آزاد کے ہے جس پر دین ہے

۵ ایسا غلام جو مملوک کسی کا ہو مگر خدمت کسی دوسرے کی کرتا ہو تو اس کا نفقہ خدمت لینے والے آدمی پر ہے نہ کہ اصل مالک پر، کیونکہ اس کے منافع خدمت لینے والے کے لیے مختص ہیں۔

۵ رہن (گروی) میں رکھے گئے غلام کا نفقہ راہن (گروی رکھنے والے) پر اور بطور امانت رکھے گئے غلام کا نفقہ امانت رکھنے والے پر ہے۔ کیونکہ ملک اور غلام کے منافع راہن اور مودع (امانت رکھنے والے) ہی کو لوٹتے ہیں۔ البتہ جو غلام عاریۃً لیا جائے اسکا نفقہ مُستَعِیر پر ہے کیونکہ عاریت کے زمانے میں منافع اسی کو لوٹتے ہیں اس لئے کہ منگنی دینا عبارت ہے منفعت کے مالک بنا دینے سے۔ اور غصب شدہ غلام کا نفقہ اسے لوٹانے سے قبل غاصب پر ہے کیونکہ اس کے منافع ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ غاصب پر ان منافع کا تاوان بھی نہیں لہٰذا اس کا نفقہ اس پر ہوگا اور دوسرے اس لئے کہ مغصوب چیز کا لوٹانا غاصب کے ذمہ ہے اور لوٹانے کا بوجھ اسی پر ہے کہ وہ لوٹانے کی ضرورت میں سے ہے کیونکہ مغصوب چیز کو لوٹانا ممکن نہیں سوائے اس کے اسے باقی رکھا جائے اور عادتاً وہ باقی نہیں رہ سکتی مگر نفقہ کے ساتھ۔ تو نفقہ لوٹانے کی ضروریات میں سے ہونے کی وجہ سے لوٹانے کے بوجھ میں سے ہوا لہٰذا یہ غاصب کے ذمہ ہوگا۔ (واللہ اعلم)

فصل

مقدار واجب کا بیان

غلام کے نفقہ کی مقدار اقارب کے نفقہ کی طرح اتنی واجب ہے جتنی غلام کو کفایت کر جائے (پوری ہو جائے) کیونکہ اس کا وجوب بطور کفایت ہے۔ لہٰذا اسکا اندازہ نفقۃ الاقارب کی مانند بقدر کفایت کیا جائے گا

فصل

کیفیتِ وجوب کا بیان

غلام کا نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ عند الطلب آقا کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔ وہ یوں کے غلام قاضی کے ہاں اپنے نفقہ کے بارے میں شکایت کرے تو قاضی مالک کو غلام پر خرچ کرنے کا حکم دے۔ اگر مالک انکار کرے تو قاضی دیکھے کہ غلام اگر محنت مزدوری کے قابل ہو تو اسے محنت پر لگائے اور اس کی اجرت سے اس پر خرچ کرے یا اسے بیچ دے اگر وہ محل بیع ہو (یعنی مکاتب، مدبر وغیرہ نہ ہو) اور بیچ دینا زیادہ بہتر ہے بہرکیف مالک کو انفاق پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر غلام اجارہ کے قابل نہ ہو یعنی چھوٹا ہو یا لونڈی ہو یا فروخت ہونے کا اہل نہ ہو مثلاً مدبر یا ام ولد ہو تو اس صورت میں آقا کو انفاق پر مجبور کیا جا سکتا ہے کیونکہ

نہ تو وہ اجارہ (مزدوری) کے قابل ہے اور نہ ہی بیع کا اہل ہے اور اسے یوں ہی بلا نفقہ کے بھوکا چھوڑ دینا ایک آدمی کو ضائع کرنا ہے لہٰذا آقا کو انفاق پر مجبور کیا جائے گا (واللہ اعلم)

چوپایوں کے نفقہ کا بیان

ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ چوپایوں کے نفقہ کے سلسلے میں مالک کو مجبور نہیں کیا جا سکتا البتہ مالک کو خدا کا خوف دلایا جائے گا کہ وہ چوپائے پر خرچ کرے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مالک حیوان کو حیوان کے نفقہ پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حیوان کو بھوکا چھوڑنے میں بلا وجہ اسے تکلیف میں مبتلا کرنا ہے دوسرے یہ تضییع مال کے مترادف ہے اور ان سب چیزوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تیسرے یہ کہ عاقبت کا فکر نہ کرنا بیوقوفی ہے اور بیوقوفی عقلاً حرام ہے ظاہر الروایۃ والے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق پر جبر عند المطلب ہوتا ہے اور یہ مطالبہ صاحب حق کی طرف سے ہونا چاہیئے جہاں مطالبہ نہ ہوگا وہاں جبر بھی نہ ہوگا البتہ اللہ اور بندے کے درمیان وہ حق واجب ہوگا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے:

جمادات کا نفقہ رہے جمادات مثلاً مکانات زمین وغیرہ تو ان کے نفقہ پر مالک کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ وہی ہے جو ابھی بیان ہوئی یعنی کسی حق پر کسی کو مجبور صاحب حق کے مطالبہ پر کیا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے وہ چیز یہاں نہیں لہٰذا مالک کو مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جب ایسے مال (مکان، زمین وغیرہ) کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو پھر اُس پر خرچ کر کے مال کو نہ بچانا مکروہ ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتابُ الحِضانۃ
بچّہ کی پرورش اور اسکے متعلقہ احکام کا بیان

اس کتاب (کتاب الحضانۃ) کے بارے میں گفتگو چند فصلوں پر مشتمل ہے۔

ایک فصل میں حضانت کی تفسیر کا بیان۔

دوسری میں حضانت کے مستحق کا بیان۔

تیسری میں مدت حضانت کا بیان۔

اور چوتھی میں حضانت کے مکان کا بیان۔

فصل
حضانت کی تفسیر کا بیان

حضانۃ کا لفظ لغت کے اندر دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک تو یہ کہ "کسی چیز کو ایک طرف کر دینا، علیحدہ کر دینا" کہا جاتا ہے حضن الرجل الشئی یعنی آدمی ایک چیز سے علیحدہ ہو گیا اور اسے اپنے سے الگ کر دیا۔ حضانۃ کا دوسرا معنی کسی چیز کو پہلو کے ساتھ ملانا ہے (الضم الی الجنب) کہا جاتا ہے حضنتہ (احتضنتہ) یعنی میں نے اس کو اپنے پہلو کے ساتھ ملایا۔ الحضن کا معنی الجنب (پہلو) ہے۔ پس ماں کا بیٹے کو حضانۃ میں لینے کا مطلب، ماں کا بیٹے کو اپنے پہلو کے ساتھ ملانا اور اسے باپ سے علیحدہ کر دینا ہے تاکہ بچہ اس کے ہاں رہے اور وہ بچے کی ہر طرح کی حفاظت، اس کے ٹھہرانے کا بندوبست اور اس کے کپڑے وغیرہ دھونے کا انتظام کر سکے۔

رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے ماں کو بیٹے کے دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ یہ قول عام علماء کا ہے اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ ماں اگر کسی شریف خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ کسی گھٹیا خاندان سے ہے تو اسے مجبور کیا جا سکتا ہے مگر

صحیح بات عام علماء ہی کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
لاتضار والدۃ بولدھا"
اس آیت کریمہ کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ ماں اگر نہ چاہتی ہو تو اسے دودھ پلانے پر مجبور کرکے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔ دوسرے مطلقہ ماؤں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن۔

یعنی اگر وہ تمہارے لیے (تمہاری اولاد کو) دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔ اس آیت کریمہ میں باری تعالیٰ نے رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت باپ پر رکھی ہے نہ کہ ماں پر، حالانکہ ماں موجود ہے تو یہ چیز اس پر دال ہے کہ رضاعت ماں پر لازم نہیں۔
اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف۔

(اور جس کا لڑکا ہے یعنی باپ، اس پر ان (دودھ پلانے والی ماؤں) کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے مطابق) یہاں "والدات" سے مراد اگر مطلقہ مائیں لی جائیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماں کے ذمہ بچے کو دودھ پلانا نہیں اللہ تعالیٰ نے بدل رضاع، باوجودیکہ ماں موجود ہے، باپ پر لازم کیا ہے اور اگر یہاں "والوالدات" سے منکوحہ مائیں مراد ہوں تو بھی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) ماں کے لیے باپ پر زیادہ نفقہ واجب کرنا بچہ کی وجہ سے ہے ورنہ منکوحہ تو ویسے ہی نفقہ کی مستحق ہے چاہے اس کا کوئی لڑکا نہ ہو۔ پھر یہ کہ بچے کو دودھ پلوانا بچے پر انفاق (خرچ کرنا) ہے اور ظاہر ہے کہ بچے کا نفقہ والد کے ساتھ خاص ہے اور ماں اس میں شریک نہیں۔ یہ بات تو حکماً اور قضاءً ہے۔

جہاں تک فتویٰ کا تعلق ہے تو فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے کیونکہ باری تعالیٰ نے جہاں لاتضار والدۃ بولدھا (کسی ماں کو تکلیف نہ پہنچائی جائے اسکے بچے کے باعث) فرمایا ہے وہاں ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ: ولا مولود لہ بولدہ" اور نہ کسی باپ کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث۔ اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں بچے کو باپ کی طرف نہ پھینک دے اور یہ نہ کہے کہ وہ دودھ نہیں پلائے گی کیونکہ اس طرح بچے کو تکلیف پہنچے گی اور جب بچے کو تکلیف پہنچے گی تو والد کو بھی تکلیف ہوگی کیونکہ وہ اس کا لخت جگر ہے۔ دوسرے یہ کہ نکاح تو ایک سکون اور قرب کا عقد ہے اور یہ سکون و قرب اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک کہ میاں بیوی دونوں مصالح نکاح پر اکٹھے نہ ہوں۔ اور ان مصالح نکاح میں سے ایک بچے کو دودھ پلانا بھی ہے لہٰذا فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے۔ ہاں اگر وہ دودھ پلانے سے انکار کرے تو بوجہ مذکور اسے مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اگر کوئی دوسری دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اب بھی اگر اسے مجبور نہ کیا گیا تو بچہ ہلاک ہوجائے گا۔

ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے اگر باپ اپنے بچہ کے واسطے کوئی دوسری مرضعہ دودھ پلانے والی تلاش کرے ادھر بچہ کی ماں خود بچہ کو دودھ پلانا چاہتی ہو تو ماں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ اس پر سب سے زیادہ شفقت کرنے والی ہے۔ دوسرے یہ کہ ماں سے بچہ چھین کر کسی دوسری کے حوالے کرنا ماں کو تکلیف پہنچانا ہے اور اس چیز سے اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان لاتضار والدۃ بولدھا کے ذریعہ روک رکھا ہے۔ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں اگر بچے کو روکنا اور دودھ پلانا چاہتی ہو تو اس سے بچہ چھین کر اسے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔

ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی ماں اگر اپنے صلبی بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت ہے تو اس کے واسطے یہ اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ اگرچہ وہ حکماً دودھ پلانے کی پابند نہیں تاہم فتویٰ کی رو سے پابند ہے۔ یعنی دودھ پلانا اس کا فرض ہے اور کسی واجب امر پر اجرت لینا ایک قسم کی رشوت ہے بھیر یہ کہ اس طرح وہ ایک تو نفقۃ النکاح کی مستحق ٹھہری اور دوسرے اجرت رضاع کی۔ حالانکہ رضاعت کی اجرت بمنزلہ نفقہ کے ہے لہٰذا وہ دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں رضاعت کی اجرت کا وجوب بچے کی حفاظت اور نہلانے دھلانے کے لیے ہے۔ اور بچے کا نہلانا دھلانا گھر کی صفائی میں شامل ہے اور گھر کی منفعت میاں بیوی دونوں کو حاصل ہوتی ہے لہٰذا اس کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اُس منفعت پر عوض لے جو خود اسے بھی حاصل ہے۔

مسائل اگر وہ اسے اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کی اجرت پر رکھے جو کسی غیر عورت سے ہے تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں ہے لہٰذا کسی فعل واجب پر اجرت لینا نہیں بنتا اور نہ ہی بچہ کی حفاظت اور نہلانے دھلانے میں اس کی کوئی اپنی منفعت ہے کیونکہ اُس کے لیے واجب نہیں کہ وہ بچہ کو اپنے ساتھ ہی رکھے۔ اور اسی طرح

- جو عورت طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اس کے لیے روا نہیں کہ وہ اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر اجرت لے کیونکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح من کل الوجوہ قائم رہتا ہے۔ البتہ
- جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہے اس کے اپنے بچہ کو دودھ پلانے پر اجرت لینے میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ اجرت نہیں لے سکتی کیونکہ دوران عدت جب وہ نفقہ اور سکنیٰ کی مستحق ہے تو اجرتِ رضاعت کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ دودھ پلانے پر اجرت لے سکتی ہے کیونکہ اس کا نکاح زائل ہو چکا ہے اور وہ اجنبی عورت کی مانند ہے۔
- عدت گزر جانے کے بعد ماں اگر رضاعت کی اجرت کا مطالبہ کرے اور باپ کہے کہ میرے پاس ایسی مرضعہ موجود ہے جو بغیر اجرت کے دودھ پلائے گی یا تجھ سے کم اجرت پر دودھ پلائے گی تو والد کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ماں سے دودھ نہ پلوائے۔ کیونکہ ارتنا دربانی ہے۔

وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهٗ اُخْرٰى

(اور اگر تم باہم کشمکش کرو تو رضاعت کوئی دوسری کرے)۔ پھر یہ کہ جو کچھ ماں چاہتی ہے اس پر والد کو مجبور کرنا اسے ضرر پہنچانا ہے اور ادھر اللہ کا ارشاد ہے: وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ یعنی جو اجرت اجنبی عورت مانگ رہی ہے اس سے زیادہ پر مجبور کر کے باپ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کی ایک تاویل یہ بھی بیان کی گئی ہے لیکن اجنبی مرضعہ بچے کو اس کی ماں کے پاس دودھ پلائے گی اور ماں بیٹا کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ ایسا کرنے میں ماں کو ضرر پہنچانا ہے۔ (واللہ اعلم)

فصل

حضانت کے مستحق کا بیان

حضانت (بچے کی پرورش) ایک وقت میں عورتوں کے لیے اور ایک وقت میں مردوں کے لیے ہوتی ہے۔ حضانت میں اصل تو عورتیں ہیں کیونکہ عورتیں طبعاً زیادہ نرم اور چھوٹوں کی تربیت کے زیادہ لائق ہوتی ہے عورتوں کے بعد حق حضانت مردوں کو دیا گیا ہے کیونکہ وہ حمایت، حفاظت اور بچوں کے دیگر مصالح پر زیادہ قادر ہوتے ہیں۔ مردوں اور عورتوں دونوں کی حضانت کی کچھ شرائط ہیں لہٰذا پہلے ہم دونوں حضانتوں کی شرائط اور وقت بتاتے ہیں۔

عورتوں کی حضانت کی شرائط

عورت بچہ کی محرم ہو عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عورت بچہ کی محرم رشتہ دار ہو لہٰذا جو عورتیں محرم نہیں ہوتیں مثلاً چچا زاد، ماموں زاد پھوپھی زاد اور خالہ زاد بہنیں تو وہ حضانت (بچے کی پرورش) کی مستحق نہیں کیونکہ حضانت کی بناء شفقت پر ہے اور محرم رشتہ داری ہی شفقت کیساتھ مختص ہے پھر محرم عورتوں میں وہ عورت سب سے مقدم ہے جو بچے کی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ لہٰذا محرم عورتوں میں حضانت کی سب سے زیادہ مستحق ماں ہے۔ کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی قریبی نہیں۔ ماں کے بعد نانی اور نانی کے بعد دادی کا نمبر ہے۔ نانی اور دادی قرب میں اگرچہ برابر ہیں لیکن ایک (نانی) کا قرب ماں کی طرف سے ہے اس لیے دادی سے وہ اولیٰ ہے۔ اور نانی کی یہ اولویت (اولیٰ ہونا) ماں کی طرف سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا ہر وہ عورت جو ماں کی قرابت کی وجہ سے قریبی ہے وہ حضانت کی زیادہ مستحق ہے کیونکہ وہ زیادہ شفیق ہوگی۔ دادی کے بعد بہنوں کا نمبر ہے۔ دادی بہن سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ اسے قرب ولادۃ حاصل ہے۔ بہنوں کے اندر حضانت کی زیادہ مستحق سگی بہن (ماں باپ کی طرف سے بہن) ہے پھر ماں کی طرف سے بہن اور تیسرے نمبر پر باپ کی طرف سے بہن ہے۔ کیونکہ سگی بہن ماں باپ دونوں کی طرف سے قرابت رکھتی ہے لہٰذا قرابت باپ کی وجہ سے اسے ماں کی طرف سے بہن پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور ماں کی طرف سے بہن کو باپ کی طرف سے بہن پر اس لیے ترجیح ہے کہ وہ ماں سے قرابت رکھتی ہے۔

کون عورت حضانت کی زیادہ مستحق ہے

باپ جائی بہن اور خالہ میں سے کون زیادہ حضانت کی مستحق ہے؟ اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے دو قول مروی ہیں کتاب النکاح میں ایک قول یہ ہے کہ خالہ اولیٰ ہے اور یہی قول امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا ہے۔ اور کتاب الطلاق میں یہ قول ہے کہ باپ کی طرف سے بہن خالہ سے اولیٰ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو یوں مروی ہے کہ حضرت (سید الشہداء امیر) حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے جب سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو دیکھا تو ان سے لپٹ گئیں اور کہا اے میرے چچا کے بیٹے! حضرت علی المرتضیٰ نے انہیں اٹھا لیا تو اس بچی کو لینے کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ حضرت جعفر طیارؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ آپس میں جھگڑنے لگے حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا یہ تھا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہیں، حضرت جعفر طیار کا موقف یہ تھا کہ یہ ایک تو میرے چچا کی بیٹی ہیں دوسرے ان کی خالہ میرے عقد نکاح میں ہے۔ حضرت زید نے کہا یا رسول اللہ! یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے آپ نے میرے اور حضرت امیر حمزہ کے درمیان مؤاخات قائم فرمائی تھی۔ تینوں کے دلائل سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچی کا فیصلہ اس کی خالہ کے حق میں کیا اور بچی جعفر طیار کے حوالے کر دی اور ارشاد فرمایا: الخالۃ والدۃ: خالہ (بمنزلہ) والدہ کے ہے۔ اس روایت میں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو والدہ کا نام دیا ہے لہٰذا خالہ زیادہ حقدار ہے۔ امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی طرف سے بہن باپ کی بیٹی ہے اور خالہ نانے کی بیٹی ہے تو بہن زیادہ قریبی ہوئی لہٰذا حضانت کی بھی زیادہ مستحق ہوئی اسی طرح سگی یا سوتیلی بہن کی بیٹی (بھانجی) بھی خالہ سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ والدین کی اولاد سے ہے اور خالہ نانا کی اولاد سے ہے۔

- بھانجیاں بھتیجیوں سے اولیٰ ہیں کیونکہ بھائی کا حضانت میں کوئی حق نہیں جب کہ بہن کو حضانت میں حق حاصل ہے لہٰذا بہن کی اولاد (بھانجیاں) اولیٰ ہونگی۔
- خالائیں بھتیجیوں سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ بھتیجی مذکر کی طرف سے قریبی ہے اور خالہ کی قرابت ماں کی طرف سے، لہٰذا خالہ اولیٰ ہے۔
- بھائی کی بیٹیاں (بھتیجیاں) پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ یہ دونوں (بھتیجی اور پھوپھی) اگرچہ مذکر کی طرف سے قرابت رکھتی ہیں مگر بھتیجی زیادہ قریبی ہے کیونکہ وہ باپ کی اولاد ہے اور پھوپھی دادا کی اولاد تو بھتیجی زیادہ قریبی ہوئی لہٰذا حضانت میں زیادہ مستحق ہے۔
- خالائیں پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ دونوں قرب میں اگرچہ برابر ہیں مگر چونکہ خالائیں ماں کی طرف سے قربت رکھتی ہیں لہٰذا زیادہ شفیق ہوں گی پھر خالاؤں میں زیادہ مستحق سگی خالہ ہے کیونکہ وہ ماں باپ دونوں کی طرف قرابت رکھتی ہے۔ سگی خالہ کے بعد ماں کی طرف سے خالہ اور اس کے بعد باپ کی طرف سے خالہ کا نمبر ہے۔ اس کے بعد پھوپھیوں کا نمبر ہے۔
- حسن بن زیاد نے کتاب الطلاق میں بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دادی خالہ سے اولیٰ ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک خالہ اولیٰ ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

الخالۃ والدۃ (خالہ بمنزلہ والدہ کے ہے) سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دادی کو قرب ولادۃ حاصل ہے اور بچے پر ولایت (تصرف، قرب ولادۃ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔

● پھوپھیوں میں مقدم سگی پھوپھی، پھر ماں کی طرف سے پھوپھی پھر باپ کی طرف سے پھوپھی ہے۔

● چچا، ماموں، خالہ اور پھوپھی کی بیٹیوں کو حضانتہ میں کوئی حق حاصل نہیں کیونکہ ان کی قرابت قرابتہ محرمہ نہیں ہے۔ (واللہ اعلم)۔

۲۔ محرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو

عورتوں کی پرورش کی دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کے نکاح میں نہ ہو جو بچہ کے لیے بالکل اجنبی ہو یعنی بچہ کے ساتھ اس کا کوئی قریبی رشتہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو حضانت میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اس شرط کی اصل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے حوالے سے مروی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یارسول اللہ! میں اپنے اس بیٹے کو پیٹ میں لیے پھری، گود میں اٹھائے رکھا، اپنی چھاتی سے دودھ پلایا اب اس کا باپ اس کو مجھ سے چھیننا چاہتا ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

انت احق به منه مالم تنكحی"

(تو اس بچے کی باپ سے زیادہ حقدار ہے جب تک کہ دوسری شادی نہ کرلے)۔ ایک اور روایت حضرت سعید بن مسیب سے یوں مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عاصم کی ماں کو طلاق دے دی تھی۔ طلاق کے بعد حضرت عمرؓ کی اس سے جب ملاقات ہوئی تو اس نے عاصم کو اٹھا رکھا تھا حضرت عمرؓ عاصم کو لینے کے لیے اس سے جھگڑنے لگے۔ معاملہ حضرت ابوبکرؓ کی عدالت تک پہنچا۔ حضرت ابوبکرؓ نے عاصم بن عمر کا فیصلہ اس کی ماں کے حق میں اس وقت تک کے لیے فرمایا جب تک کہ عاصم جوان نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرے۔ اور فرمایا:

ان ریحها و فراشها خیر له حتی یشب او تتزوج "

(اس (ماں) کی بو اور اس کا بستر بہتر ہے بچے کے لیے حتیٰ کہ بچہ بڑا ہو جائے یا یہ دوسری شادی کرلے)۔ یہ فیصلہ حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا مگر کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا اس کے علاوہ بچے کو اگر باپ کے حوالے کر دیا جائے تو اس امر کا اندیشہ ہے کہ باپ بچے پر زیادہ سختی کرے گا اس کی طرف یوں دیکھے گا جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو اور اس کے نفقہ میں کمی کرے گا جس سے بچہ کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ماں کسی ایسے آدمی سے نکاح کرلے جو بچے کا محرم ہو تو پھر اس کا حق حضانتہ ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً بچہ کی ماں بچے کے چچا سے نکاح کرلے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ماں اور اس کے دوسرے خاوند سے بچہ پر ظلم اور زیادتی کا امکان نہیں۔ کیونکہ دونوں بچہ سے ایسی قرابت رکھتے ہیں جو شفقت کی باعث ہوتی ہے۔ اگر عورت کا وہ خاوند مرجاتا ہے جو بچہ کے لیے اجنبی ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے تو عورت کا حق حضانتہ لوٹ آئے گا کیونکہ حضانتہ کا مانع دور ہوگیا۔ اب وہ اس عورت سے زیادہ حقدار ہوگی جو دور کی رشتہ دار ہے۔

۳۔ عورت مرتد نہ ہو عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کی تیسری شرط یہ ہے کہ عورت مرتد نہ ہو اگر وہ مرتد ہوگئی یعنی اسلام سے پھر گئی تو اس کا حق حضانت (بچے کی پرورش کا حق) جاتا رہا۔ وجہ یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید کر دیا جاتا ہے اور اس طرح بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ہاں اگر توبہ کرلے اور دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اس کا حق حضانت بھی لوٹ آئے گا۔ کیونکہ مانع دور ہو گیا ہے۔ امام محمد سے ایسی بہت سی قریبی عورتوں کے بارے میں پوچھا گیا، جن کے خاوند بچہ کے لیے اجنبی ہوں، کہ ان میں سے بچہ کس کو دیا جائے؛ امام محمد نے فرمایا قاضی جہاں چاہے بچہ کو دے سکتا ہے کیونکہ ان تمام کا کوئی حق نہیں۔ وہ ایسی ہی ہیں جیسا کہ ان کی کوئی قرابت نہیں۔

۴۔ عورت آزاد ہو عورتوں کی حضانت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ عورت آزاد ہو۔ لہٰذا لونڈی اور ام ولد کو آزاد بچے کی حضانت میں کوئی حق نہیں۔ کیونکہ حضانت ایک قسم کی ولایت (تصرف) ہے اور یہ دونوں اہل ولایت میں سے نہیں۔ البتہ جب یہ آزاد ہو جائیں تو حق حضانت (بچے کی پرورش) میں آزاد عورت کی مانند ہیں کیونکہ اب یہ بھی ولایت کی اہل ہیں۔ ذمی عورت حضانت میں مسلمان عورت کی مانند ہے کیونکہ یہ ایک حق ہے جو چھوٹے بچے کی رعایت کرتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور کوئی حق اسلام اور کفر سے مختلف نہیں ہو جاتا۔

دین کا اتحاد شرط نہیں اسی طرح اس حق کے ثبوت کے لیے اتحاد دین شرط نہیں۔ حتیٰ کہ حاضنہ (گود میں لینے والی) عورت اگر کتابیہ ہو اور بچہ مسلمان ہو تو حضانت میں وہ مسلمان عورت کی مانند ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔

ابو بکر احمد بن رازی کہتے ہیں کہ کتابیہ یا ذمی عورت اس وقت تک بچے یا بچی کی حضانت (بچے کی پرورش) کی حقدار ہے جب تک کہ وہ سمجھ دار نہ ہو جائیں جب وہ سمجھ دار ہو جائیں تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ انہیں کفر یہ اخلاق و عادات کا عادی بنائے گی اور یہ چیز بچوں کے لیے (دین دنیا کے لیے) نقصان دہ ہے (واللہ عزوجل الموفق)

فصل

حضانت کی مدت کا بیان

عورتوں کی حضانت کی مدت ماں، دادی اور نانی حضانت (پرورش) میں لڑکے کی زیادہ مستحق ہیں حتیٰ کہ وہ ان سے مستغنی ہو جائے اور خود کھا، پی لے اور خود کپڑے پہن لے۔ ظاہر الروایۃ میں اسی طرح مذکور ہے۔ ابو داؤد بن رشید نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بچہ خود اکیلا استنجا وغیرہ بھی کرلے۔ اور مدت کا کوئی تعین نہیں کیا۔ امام خصاف نے لڑکے کی حضانت کی مدت سات سال یا آٹھ سال یا اسکے لگ بھگ متعین کی ہے یہ تو لڑکے کی حضانت کی مدت تھی باقی رہی لڑکی تو وہ حیض (ماہواری) آنیکی عمر تک ماں دادی یا نانی کی حضانت میں رہے گی ظاہر الروایت میں

میں اسی طرح منقول ہے۔ ہشام نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ لڑکی بالغ ہونے یا شہوت کی عمر کو پہنچنے تک مذکورہ خواتین کے ہاں رہے گی۔

لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق کی وجہ

لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں اختلاف کیا گیا ہے حالانکہ قیاس تو یہی چاہتا تھا کہ لڑکا اور لڑکی دونوں بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک حضانت میں رہتے کیونکہ حضانت ایک قسم کا حق تصرف ہے جو ماں کو حاصل ہے اور اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ بچہ بالغ نہ ہو جائے جیسا کہ باپ کو بچہ کے مال میں اس کے بالغ ہونے تک حق تصرف حاصل ہے۔ مگر ہم نے لڑکے کے معاملے میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی وجہ سے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمر کے لڑکے عاصم کو اسکی ماں کی حضانت میں دینے کا فیصلہ کیا اور فرمایا یہ اسوقت تک اپنی ماں کی حضانت میں رہے گا جب تک کہ بڑا نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کر لے۔ یہ فیصلہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تھا مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہٰذا ہم نے لڑکے کی حضانت میں اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور لڑکی کی حضانت میں حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

لڑکے اور لڑکی میں اس مذکورہ اختلاف کی ایک عقلی وجہ بھی ہے وہ یہ کہ لڑکا جب خود کھانے پینے اور پہننے کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو پھر اس بات کی بھی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی تربیت کی جائے، اس میں مردانہ اخلاق و عادات پیدا کئے جائیں، اچھے طور اطوار سکھائے جائیں اور تعلیم کی طرف لگایا جائے۔ اور ظاہر ہے باپ ان تمام امور پر ماں سے زیادہ اور بہتر قدرت رکھتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر بچہ کو ماں ہی کے پاس رہنے دیا جائے تو اس میں عورتوں کے سے اخلاق و عادات پیدا ہو جائیں گے اور اس چیز میں بچہ کے لیے ضرر ہے۔ اور لڑکی کے معاملے میں یہ ضرر نہیں لہٰذا وہ بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی بلکہ لڑکی کو تو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک ماں کے ہاں رہے تاکہ عورتوں کے آداب اور اخلاق اور امور خانہ داری کو سیکھ سکے۔ پھر جب لڑکی حائضہ ہو گئی یا ماں کے پاس شہوت کی عمر کو پہنچ گئی تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ لڑکی کی عصمت کو محفوظ رکھا جائے اور اسے لالچی نظروں سے بچایا جائے کیونکہ عورت دسترخوان پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اب اسے اسکی تحویل میں دیا جائے جو اس کی ہر طرح حفاظت کر سکے اور ظاہر ہے مرد اس پر زیادہ قدرت رکھتے ہیں۔

باقی رہیں ماں نانی اور دادی کے علاوہ دیگر محرم خواتین مثلاً بہن خالہ، پھوپھی وغیرہ تو اس وقت لڑکی کی حضانت کا بھی وہی حکم ہے جو لڑکے کا ہے یعنی لڑکی جب کچھ بڑی ہو۔ خود کھانے پینے کے قابل ہو جائے تو ان سے لے کر باپ کے حوالے کر دی جائے۔ اگرچہ اسے عورتوں کے اخلاق و عادت اور امور خانہ داری سیکھنے کی ابھی ضرورت ہے تاہم اب وہ اس سے خدمت بھی لیں گے اور ماؤں کے علاوہ دیگر خواتین کو خدمت لینے کا حق حاصل نہیں۔ لہٰذا اسے باپ کے حوالے کر دیا جائے گا تاکہ

بچی کسی معصیت (گناہ) کی مرتکب نہ ہو۔

مردوں کی حضانت کی مدت مردوں کی مدت حضانت لڑکے کے معاملے میں اسکے بڑے ہونے (کھانے پینے کی عمر) سے لے کر اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اور لڑکی اگر ماں یا دادی یا نانی کے پاس ہو تو وہ بالغ ہونے کے بعد مرد کی حضانت میں آئے گی۔ اور اگر بچہ و بچی ماؤں کے علاوہ کسی دوسری خاتون کے ہاں ہوں تو بڑے ہوتے ہی مرد کی حضانت میں آ جائیں گے۔ اور بالغ ہونے کی عمر تک مرد کی حضانت میں رہیں گے۔ مردوں کی حضانت کا وقت لڑکے یا لڑکی کے بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک اس لیے مقرر ہے کہ مردوں کو چھوٹوں پر جو ولایت حاصل ہوتی ہے ـــــ وہ بالغ ہونے پر زائل ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر لڑکے کے بالغ ہو جانے کے باوجود بھی اس پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو اور باپ اس کی طرف سے مطمئن نہ ہو تو باپ کے لیے جائز ہے کہ اسے اپنے ساتھ ملائے رکھے اور اکیلا نہ چھوڑے تاکہ وہ کہیں کسی نقصان دہ عمل کا مرتکب نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس کا نفقہ باپ کے ذمہ نہیں۔ الا یہ کہ بطور احسان خرچ کرے۔

جب لڑکا بالغ ہونے کے بعد عقلمند ہو، صاحب رائے ہو، لین دین کے معاملات میں باپ کا محتاج نہ ہو معتمد علیہ ہو تو باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے روکے رکھے جس طرح اس کے مال کو نہیں روک سکتا اسے بھی نہیں روک سکتا۔ اسے چھوڑ دے وہ جہاں چاہے جائے۔ اور لڑکی اگر ثیبہ (شوہر سے جدا شدہ) ہو اور اس پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو باپ اسے اکیلا نہ چھوڑے بلکہ اپنے ساتھ رکھے اور اگر قابل اعتماد ہو تو پھر باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے خواہ مخواہ روکے رکھے۔ بلکہ اسے اپنی صوابدید پر چھوڑ دے وہ جہاں مناسب سمجھے چلی جائے۔ اور لڑکی اگر باکرہ (غیر شادی شدہ، کنواری) ہو تو پھر باپ اسے اپنے پاس ہی رکھے چاہے وہ قابل اعتماد ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکیلی لالچی اور دھوکہ باز لوگوں سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

حضانت مرد کی شرطیں

۱۔ عصبہ ہونا باقی رہیں حضانت مرد کی شرطیں تو اس کی شرائط میں سے ایک شرط عصبہ ہونا (عصوبہ) ہے پس یہ شرط مردوں میں سے صرف عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) کے لئے ثابت ہے۔

عصبات میں سے حضانت میں مقدم وہ ہے جو بچے کا سب سے زیادہ قریبی ہے۔ سب سے مقدم باپ ہے پھر دادا پھر پڑدادا (جتنے اوپر چلے جائیں)، دادا پردادا وغیرہ کے بعد سگے بھائی (ماں باپ دونوں کی طرف سے)، کا نمبر ہے۔ سگے بھائی کے بعد وہ بھائی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے یا دوسرے لفظوں میں سوتیلا بھائی۔ بھائیوں کے بعد سگا بھتیجا، پھر باپ کی طرف سے بھائی کا بیٹا۔ بھتیجوں کے بعد سگا چچا، پھر سوتیلا چچا، چچا کے بعد سگا چچازاد پھر سوتیلا چچازاد۔

تنبیہ: چچازاد اس وقت حاضن بنتے ہیں جب چھوٹا بچہ (جسے چچازاد کی حضانت میں دیا جا رہا ہے) لڑکا ہو اور اگر چھوٹا بچہ لڑکی ہو تو وہ چچازاد کو حضانت میں نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ چچازاد اس کے لیے محرم نہیں

اس لئے کہ اس کا اسکے ساتھ نکاح جائز ہے لہٰذا اسے اس پر امین نہیں بنایا جائے گا باقی رہا لڑکا تو چچازاد اس کا عصبہ ہے لہٰذا وہ اس عزیز سے زیادہ مستحق ہے جو دور کا تعلق رکھتا ہے۔

(تنبیہ ختم)

چچازاد کے بعد بالترتیب باپ کا سگا۔ اور سوتیلا چچا۔ پھر بالترتیب دادا کا سگا اور سوتیلا چچا۔

چھوٹی لڑکی کے اگر تین بھائی ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں یعنی تینوں سگے (ماں باپ کی طرف سے، ہوں یا تینوں باپ کی طرف سے۔ اسی طرح تین چچا ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو ان میں سے لڑکی کی حضانت کا زیادہ مستحق وہ ہوگا جو زیادہ صالح اور پرہیز گار ہوگا۔ اور اگر تینوں نیکی میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہے وہ اولی ہوگا۔ لڑکی کے عصبات میں سے سوائے چچازاد کے اگر اور کوئی نہ ہو تو قاضی اسے جہاں دینا چاہے دے سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں قاضی ہی سرپرست ہوتا ہے۔ وہ اگر زیادہ مناسب چچازاد کو سمجھے تو اسے دے دے ورنہ کسی دوسری مسلمان امانت دار عورت کے سپرد کر دے۔

عورتوں کی طرف سے ہر محرم رشتہ دار مثلاً صرف ماں کی طرف سے بھائی، ماموں اور نانا وغیرہ کو حضانت کا حق حاصل نہیں کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ چھوٹی لڑکی کا اگر چچازاد اور ماموں دونوں ہوں اور دونوں کی دینداری میں کوئی شبہ نہ ہو تو قاضی اس لڑکی کو ماموں کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اس کا محرم ہے جب کہ چچازاد محرم نہیں ہے لہٰذا محرم اولی ہے۔ اور باپ کی طرف سے بھائی اولی ہے ماموں سے۔ کیونکہ وہ عصبہ اور اقرب ہے نیز باپ کی اولاد سے ہے جب کہ ماموں نانا کی اولاد سے ہے اور حسن بن زیاد نے بیان کیا کہ جب بچہ کے لئے خواتین کی طرف سے کوئی قریبی نہ ہو تو چچا ماموں اور نانا سے زیادہ اس کا مستحق ہے کیونکہ وہ اس کا عصبہ ہے اور باپ کی جانب سے بھی بھائی چچا سے اولی ہے اور اسی طرح بھتیجا چچا سے اولی ہے کیونکہ وہ اقرب ہے پھر اگر باپ کی طرف سے مردوں اور عورتوں میں سے کوئی بھی قریبی نہ ہو تو پھر ماں اولی ہے ماموں سے اور اس بھائی سے جو صرف ماں کی طرف سے بھائی ہو کیونکہ ماں کو قرب ولادت حاصل ہے اور وہ ان محرم رشتہ داروں سے زیادہ شفیق ہوتی ہے جنہیں قرب ولادت حاصل نہیں۔

۲۔ قابل اعتماد ہو

حضانت مرد کی دوسری شرط یہ ہے کہ چھوٹا بچہ جب لڑکی ہو تو اس کے عصبات (جن کا ذکر ابھی اوپر ہوا)، ایسے ہونے چاہئیں جن پر اس لڑکی کے سلسلے میں اعتماد کیا جا سکتا ہو۔ اگر ان کے فسق اور خیانت کی وجہ سے ان پر اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو پھر انہیں لڑکی کے لیے حق حضانت حاصل نہیں۔ کیونکہ بچی کو ان کی کفالت میں دینا نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عصبات کو یہ حق صرف بچی کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لیے حاصل ہے۔ لہٰذا اس آدمی کے لیے یہ حق ثابت نہ ہوگا جس سے کسی قسم کے جانی یا مالی نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔ حتی کہ بھائی، چچا بھی اگر ایسے لوگ ہوں جن پر اس بچی کے نفس اور مال کے بارے میں اعتماد نہ کیا جا سکتا ہو تو بچی ان کے حوالے نہ کی جائے اور قاضی کسی ثقہ، امانت دار اور انصاف پسند مسلمان خاتون کے سپرد کر دے یہاں تک کہ وہ بچی بالغ ہو جائے بالغ ہونے کے بعد وہ جہاں چاہے جا سکتی ہے۔ خواہ وہ باکرہ (کنواری) ہی کیوں نہ ہو۔

۳- دین ایک ہو مردوں کی حضانت کی تیسری شرط اتحاد دین (دین کا ایک ہونا) ہے لہٰذا اس عصبہ کو یہ حق حاصل نہیں جو بچہ کے دین پر نہ ہو۔ امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ یہ حق صرف عصبہ کے لیے ثابت ہے اور دین کا مختلف ہونا عصبیت (عصبہ ہونے) کے لیے مانع ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ دو بھائیوں میں سے جب ایک مسلمان اور دوسرا یہودی ہو، ادھر بچہ بھی یہودی ہو تو یہودی بھائی بچہ کی حضانت کا زیادہ مستحق ہے۔ کیونکہ وہی اس کا عصبہ ہے نہ کہ مسلمان بھائی (واللہ عزوجل الموفق)

حضانت میں والدین کا اختلاف بالغ ہونے سے قبل لڑکے یا لڑکی کو اپنی حضانت میں لینے کے لیے ماں باپ اگر جھگڑا کریں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک لڑکے اور لڑکی کو اس بات کا حق نہیں کہ والدین میں سے جس کو چاہیں اس کا انتخاب کر لیں اس کے برعکس امام شافعی لڑکے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ انتخاب کی سوجھ بوجھ رکھتا ہو تو اسے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یارسول اللہ! میرا خاوند مجھ سے اپنے اس لڑکے کو چھیننا چاہتا ہے جو میرے ہی پیٹ سے ہے جب کہ اس لڑکے نے مجھے اب تک نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے پانی پلایا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تم دونوں قرعہ اندازی کر لو۔ وہ آدمی کہنے لگا کون میرے لڑکے کو مجھ سے جدا کر سکتا ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے سے فرمایا: تو ماں باپ میں سے جس کو چاہتا ہے اختیار کر لے اس نے اپنی ماں کو اختیار کیا چنانچہ آں جنابؐ نے وہ لڑکا ماں کے حوالے کر دیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو دینے میں بچے کی رعایت ہے کیونکہ وہ باپ سے زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماں سے فرمایا کہ تو بچے کی اس وقت تک مستحق ہے جب تک کہ تو دوسری شادی نہ کر لے۔ اس روایت میں آپؐ نے بچے کو اختیار نہیں دیا کہ وہ والدین میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے۔ دوسرے یہ کہ بچے کو والدین میں سے کسی کے انتخاب کا حق دینا حکمت اور مصلحت کے خلاف ہے کیونکہ فطری غلبۂ خواہشات کی وجہ سے وہ مستقل طور پر بے کاری، کاہلی، لکھنے پڑھنے اور دیگر امور دین سیکھنے سے گریز کی طرف مائل ہو جائے گا اور والدین میں سے اسے اختیار کرے گا جو اسے بے جا مہلت دیے رکھے گا اور اس کی تعلیم و تربیت نہیں کرے گا اور ایسا کرنے والی عموماً ماں ہی ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک حضرت ابو ہریرہ والی روایت کا تعلق ہے جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، اس سے مراد بالغ کو اختیار دینا ہے اور خود روایت کے الفاظ یعنی "قد نفعني وسقاني من بئر ابي عنبة" (اس لڑکے نے مجھے نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے مجھے پانی پلایا ہے)، اس بات پر دال ہیں کہ وہ لڑکا بالغ تھا کیونکہ ظاہر ہے نفع پہنچانا سے مراد کمائی کر کے کھلانا ہے۔ اور کمائی کرنا بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے اسی طرح کنویں سے پانی پہنچانا بھی بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ روایت بالغ لڑکے کے بارے

میں ہے۔ اور بالغ لڑکے کو حق انتخاب دینے کے ہم بھی قائل ہیں۔ اور اس پر دلیل عمارۃ بن ربیعہ مخزومی سے مروی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ بحرین کی طرف غزوہ میں شریک ہوئے جہاں وہ شہید ہو گئے۔ میرا چچا مجھے لے جانے لگا تو میری والدہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ہاں مقدمہ دائر کیا۔ میرے (عمارۃ بن ربیعہ) ساتھ میرا چھوٹا بھائی بھی تھا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے مجھے اختیار دیا تین مرتبہ۔ تو میں نے ہر مرتبہ اپنی امی کو اختیار کیا۔ اس پر میرے چچا نے انکار کیا تو حضرت علی المرتضیٰ نے اسے ڈانٹتے ہوئے فرمایا کہ اگر یہ چھوٹا بچہ بالغ ہوتا تو اسے بھی میں اسی طرح اختیار دیتا۔ یہ روایت اس بات پر دال ہے کہ بچے کو والدین میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق بعد از بلوغ ہے نہ کہ قبل از بلوغ۔

فصل

حضانت کی جگہ کا بیان

میاں بیوی کے درمیان جب رشتۂ زوجیت قائم ہو تو حضانت (بچے کی پرورش) کی جگہ وہی ہے جہاں میاں بیوی مقیم ہوں حتیٰ کہ خاوند اگر اس شہر سے چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو اور یہ بھی چاہتا ہو کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو اس عورت سے لے لے جس کی حضانت میں بچہ موجود ہے تو ایسا نہیں کر سکتا یہاں تک کہ وہ بچہ حاضنہ (پرورش کرنے والی) عورت سے بے پرواہ ہو جائے۔ وجہ وہی مذکورہ کہ عورت مرد سے حضانت کی زیادہ مستحق ہے لہٰذا مرد عورت سے بچہ نہیں چھین سکتا چہ جائیکہ وہ بچے کو اس شہر سے ہی نکال لے جائے جس میں اس کی حاضنہ رہتی ہو۔ اور اگر عورت اپنے اقامت والے شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل ہونا چاہے تو خاوند اسے روک سکتا ہے۔ چاہے بچہ اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اسے اپنے خاوند کے گھر میں قیام کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) عورت کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ بچے کے ساتھ یا بچے کے بغیر خاوند کے گھر سے نکلے اور نہ ہی خاوند کو اسے گھر سے نکالنا جائز ہے کیونکہ ارشاد ربانی ہے۔

لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ (سورۃ الطلاق:)

یعنی تم انہیں (مطلقہ عورتوں کو) ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں۔

ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت

جب عورت کی عدت گزر چکی ہو اور وہ اپنے بچے کو لے کر اس شہر سے جانا چاہتی ہو جس میں پہلے مقیم تھی تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر وہ اس شہر کی طرف جانا چاہتی ہو جس میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اس شہر میں جا سکتی ہے مثلاً ایک آدمی نے کوئی عورت سے کوفہ شہر کے اندر نکاح کیا۔ پھر وہ اسے شام میں لے آیا جہاں اس کی

اولاد ہوئی۔ بعد ازاں ان کے درمیان جدائی ہوگئی اور عدت بھی پوری ہوگئی۔ اب عورت چاہتی ہے کہ وہ اپنے بچوں کو لے کر کوفہ چلی جائے تو ایسا کر سکتی ہے۔ کیونکہ ممنوع والد اور بیٹے کے درمیان ایسی تفریق ہے جس سے والد کو ضرر پہنچتا ہو اور والد اس تفریق پر پہلے سے راضی تھا۔ اس کی رضامندی کی دلیل اس کا عورت کے ساتھ عورت ہی کے شہر میں شادی کرنا ہے۔ کیونکہ جو آدمی عورت ہی کے شہر میں اس کے ساتھ نکاح کرتا ہے تو بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں قیام کرے گا۔ تو گویا وہ اسی شہر میں بچے کی حضانت پر جس طرح تفریق سے پہلے راضی تھا۔ اسی طرح بعد میں بھی راضی ہے۔ ہاں اگر نکاح قائم رہتا تو پھر عورت کو اپنے خاوند کی پیروی لازم تھی۔ جب نکاح زائل ہوگیا تو مانع بھی دور ہوگیا۔

ب۔ اگر شادی عورت کے اپنے شہر کی بجائے کسی دوسرے شہر میں ہوئی ہو تو پھر اس کو تفریق کے بعد اس بات کا حق نہیں کہ وہ بچے کو لے کر اپنے اصل شہر کی طرف چلی جائے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک ہی کوفی عورت سے شام میں شادی کرے۔ پھر ان دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے۔ اب اگر وہ بچہ کو لے کر کوفہ جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی کیونکہ جب نکاح اس شہر (کوفہ) میں نہیں ہوا تو گویا باپ کی اس شہر میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ نہ تفریق سے قبل اور نہ تفریق کے بعد۔

ج۔ اگر عورت بچے کو لے کر اس شہر میں جانا چاہتی ہے جو اس کا پیدائشی شہر تو نہیں البتہ اس میں اس کی شادی منعقد ہوئی تھی۔ مثلاً ایک آدمی نے کوفی عورت کے ساتھ شام میں شادی کی۔ پھر بیوی کو لے کر بصرہ چلا آیا وہاں دونوں کے درمیان جدائی ہوگئی۔ اب عورت اگر اپنے بچوں کو لے کر شام میں جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی۔ کتاب الاصل میں یوں ہی مذکور ہے؛ کیونکہ جس شہر میں شادی ہوئی ہے وہ نہ عورت کا اصلی شہر ہے اور نہ خاوند کا۔ وہ تو دونوں کے واسطے اجنبی شہر ہے۔ تو وہاں شادی کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ خاوند اس شہر میں ان بچوں کی حضانت پر بھی راضی ہے جو نکاح کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

مذکورہ صورتوں میں گویا دو شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ عورت بچے کو لے کر جس شہر جانا چاہتی ہو وہ اس کا رہائشی یا پیدائشی شہر ہو۔ دوسری یہ کہ نکاح یا شادی بھی اسی شہر میں ہوئی ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں تو پھر عورت کو بچے کو لے کر جانے کا حق نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے اور موصوف نے فقط مکان عقد (نکاح) کا اعتبار کیا ہے یعنی جس شہر میں عقد نکاح ہوا ہو وہاں بچے کو لے کر جا سکتی ہے چاہے وہ اس کا اصلی شہر ہو یا نہ ہو۔ اور اسی چیز کی طرف الجامع الصغیر میں امام محمد نے بھی اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ میں اس مسئلے میں عقد نکاح کو دیکھتا ہوں کہ وہ کہاں واقع ہوا ہے۔ جامع صغیر میں امام محمد کے اس قول کی اتباع میں طحاوی اور [illegible] نے بھی مکان عقد ہی کا اعتبار کیا ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ امام محمد نے الجامع الصغیر میں اس مسئلہ کو مجملاً (اجمال کے ساتھ) بیان کیا ہے اور کتاب الاصل میں بڑی تفصیل کے ساتھ اسی طرح بیان کیا ہے جس طرح ہم نے اوپر عرض کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کا حکم مفسّر کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی مفسّر حکم بیان ہوتا ہے مجمل حکم کا۔ جیسا کہ کتاب و سنت کی کسی مجمل نص کے ساتھ جب تفسیر ملے تو وہ مجمل نص بھی مفسّر بن جاتی ہے۔ اسیطرح یہ ہے (واللہ عزوجل الموفق)

عورت نئے بچے کو لے کر کسی دوسرے شہر میں جانے یا نہ جانے کی یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب دونوں شہر ایک دوسرے سے بہت دور ہوں اور اگر دونوں شہر ایک دوسرے کے اتنے قریب ہوں کہ باپ بچے کو مل کر شام کو گھر واپس آسکتا ہو تو پھر عورت اس قریبی شہر میں بچے کو لے کر منتقل ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں باپ کو کوئی خاص تکلیف نہیں ہے۔

دیہات کا حکم حضانت کے مسئلے میں دیہات کا حکم تمام صورتوں میں وہی ہے جو شہر کا ہے یعنی اگر نکاح اس کے اپنے گاؤں میں ہوا تھا تو وہاں جا سکتی ہے۔ اگر نکاح کسی دوسرے گاؤں میں ہوا تو پھر جدائی کے بعد نہ اپنے گاؤں میں جا سکتی ہے اور نہ اس گاؤں میں جس میں نکاح واقع ہوا تھا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب میاں کے گاؤں اور عورت کے گاؤں میں بہت دوری ہو اور اگر قریب ہوں تو پھر عورت بچے کو لے کر کسی بھی گاؤں میں جا سکتی ہے۔

شہر سے دیہات منتقلی کا حکم جب بچے کا باپ شہر میں مقیم ہو اور بچے کی ماں جدائی کے بعد بچے کو لے کر اگر اس دیہات میں جانا چاہتی ہو جو اس کا اپنا ہے اور جس میں نکاح واقع ہوا تھا تو وہ اس دیہات میں بچے کو لے جا سکتی ہے چاہے وہ دیہات شہر سے دور ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر وہ دیہات عورت کا تو اپنا نہ ہو مگر خاوند کا پیدائشی دیہات ہو اور شادی بھی وہیں ہوئی ہو تو بھی عورت بچے کو لے کر وہاں منتقل ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ دیہات ایسا ہے جہاں نکاح نہیں ہوا تھا تو پھر عورت بچے کو لے کر وہاں نہیں جا سکتی چاہے وہ دیہات شہر کے قریب ہی کیوں نہ ہو۔ بخلاف شہر کے۔ یعنی شہر اگر قریب ہو تو وہاں جا سکتی ہے، شہر سے ایسے دیہات میں بچے کو لے کر نہ جا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ دیہاتیوں کے اخلاق و عادات شہریوں جیسے نہیں ہوتے بلکہ سخت قسم کے ہوتے ہیں لہٰذا بچے کا ان کے اخلاق و عادات کو اپنانا بچے کے لیے نقصان دہ ہے جب اس دیہات میں نکاح نہیں پایا گیا تو گویا والد کی اس دیہات میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ واللہ اعلم

دار الحرب منتقل ہونے کا حکم عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اپنے بچے کو لے کر دار الاسلام سے دار الحرب چلی جائے چاہے اس کا نکاح دار الحرب ہی میں ہوا ہو۔ کیونکہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ بچہ کفار کی عادات و اطوار کو اپنائے گا ہاں اگر میاں بیوی دونوں حربی (دار الحرب میں رہنے والے) ہوں تو پھر بچے کو لے کر وہاں جا سکتی ہے کیونکہ بچہ ماں باپ کے تابع ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم وھو الموفق)

کتاب الاِعتاق

غلام آزاد کرنے کا بیان

اس باب میں متعلقہ کلام چند فصول پر مشتمل ہے۔

اعتاق (آزاد کرنے) کی اقسام کا بیان

اعتاق کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

صفت اعتاق کا بیان

اعتاق کے ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتاق کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان

پہلی فصل

اقسام اعتاق کا بیان

پہلی تقسیم کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنے) کی چار قسمیں ہیں؛
واجب، مستحب، مباح اور حرام و ممنوع۔

اعتاق واجب وہ اعتاق (غلام آزاد کرنا) ہے جو قتل، ظہار، قسم اور افطار (روزہ توڑنا) میں ہوتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ قتل ظہار اور افطار میں کفارہ ادا کرنے والے کو اگر اعتاق پر قدرت حاصل ہو تو پھر اعتاق ہی واجب ہوتا ہے اور کفارۂ قسم میں اختیار کے ساتھ واجب ہے کہ اعتاق (غلام آزاد) کرے یا دوسرے طور پر کفارہ ادا کرے قتل اور ظہار کے کفارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛ فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ۔ (پس ایک گردن کا آزاد کرنا ہے) اور یمین (قسم) کے کفارہ میں فرمایا: "اَوۡ تَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ" (یا ایک گردن آزاد کرنا ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے مصدر کے صیغہ سے حکم فرمایا ہے جیسا کہ اپنے فرمودات —— "فَضَرۡبَ الرِّقَابِ"۔ وَالۡوَالِدَاتُ يُرۡضِعۡنَ اَوۡلَادَهُنَّ" اور" وَالۡمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِاَنۡفُسِهِنَّ" وغیرہ میں صیغۂ امر کی بجائے دوسرے صیغوں سے حکم دیا ہے۔ اور افطار (عمداً روزہ توڑ دینے) کے کفارہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اعتق رقبة" یعنی ایک گردن آزاد کر۔

۲

اعتاق مستحب وہ ہے جو بدون واجب ہونے کے محض اللہ تعالیٰ کے واسطے کیا جائے۔ کیونکہ شریعت نے ایسے اعتاق (غلام آزاد کرنے) کو پسند فرمایا ہے۔ چنانچہ

ا۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ایما مومن اعتق مومناً فی الدنیا اعتق اللہ تعالیٰ بکل عضو منہ عضواً منہ من النّار۔

ترجمہ: جس مومن نے کسی مومن (غلام) کو دنیا میں آزاد کیا (یا کرایا) اللہ تعالیٰ (آخرت میں) غلام کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کے ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ب۔ حضرت واثلہ بن الاسقع بیان کرتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں ایک صاحب کے سلسلے میں تشریف لائے جس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو چکا تھا۔ آپ نے ارشاد فرمایا! تم اس کی طرف سے غلام آزاد کرو اللہ تعالیٰ غلام کے ہر ہر عضو کے بدلے میں اس کے ہر ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ج۔ حضرت ابو نجیح السلمی کہتے ہیں کہ غزوہ طائف میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ میں نے آپ کو یہ فرماتے سنا:

جس کسی نے اللہ کے راستے میں ایک تیر پھینکا اس کے واسطے جنت میں ایک بلند درجہ ہے اور جو آدمی اسلام (کے راستے) میں بوڑھا ہوا تو اس کا یہ بوڑھا ہونا قیامت میں اس کے لئے نور ہوگا اور جس مسلمان آدمی نے کسی مسلمان غلام کو آزاد کیا تو غلام کی ہر ہڈی کے عوض اس کی ہڈی دوزخ کی آگ [illegible] دی جائے گی اور جس مسلمان عورت نے کسی مسلمان لونڈی کو آزاد کیا تو لونڈی کی ہر ہڈی کے بدلے اس کی ہڈی آگ سے آزاد ہوگی۔

د۔ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ ایک بدوی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں آیا اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے کوئی ایسا عمل تعلیم فرمائیے جو مجھے جنت میں پہنچا دے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، غلام کو آزاد کر اور گردن کو چھڑا۔ اس نے عرض کیا حضور! کیا یہ دونوں ایک ہی چیز نہیں فرمایا نہیں عتق النسمہ" یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرے اور فک الرقبۃ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرانے میں اس کی امداد کرے۔

اعتاق مباح اعتاق مباح یہ ہے کہ بغیر کسی نیت کے غلام کو آزاد کیا جائے یہ اعتاق، مباح اس لیے ہے کہ اس میں اباحت کا معنی پایا جاتا ہے اور اباحت یہ ہے کہ ایک کام کے کرنے اور نہ کرنے میں شرعاً عاقل کو اختیار ہو۔

اعتاق حرام اعتاق ممنوع یا حرام یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے یوں کہے" انت حر لوجہ الشیطان" یعنی تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے۔ ایسا کہنے سے آزادی واقع ہو جائے گی کیونکہ اعتاق کا رکن اور شرط پائی گئی۔ اور "لوجہ الشیطان" کہنے میں اعتاق کا مقصود ظاہر ہو گیا ہے۔

اعتاق کی اور بھی اقسام ہیں جنہیں ہم ان کے مواقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

دوسری فصل

اعتاق کے رکن کا بیان

اعتاق کا رکن وہ لفظ ہے جس کی وضع (ترکیب) ہی فی الجملہ عتق (آزادی) پر دلالت کے لئے کی گئی ہو یا ایسا لفظ ہو جو لفظ عتق کے قائم مقام ہو ایسی صورت میں ایسے الفاظ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جن سے فی الجملہ عتق ثابت ہو چاہے نیت کے ساتھ یا بغیر نیت کے۔ اور ایسے الفاظ بیان کرنے کی بھی ضرورت ہوگی جن سے بالکل عتق ثابت نہیں ہوتا۔

وہ الفاظ جن سے فی الجملہ عتق (آزاد کرنا) ثابت ہوتا ہے، تین قسم کے ہیں۔ صریح ملحق بالصریح (جو صریح کے ساتھ ملائے گئے ہیں) اور کنایہ۔

۱۔ صریح لفظ صریح لفظ وہ ہے جو لفظ عتق یا لفظ حریۃ یا لفظ ولاء سے مشتق (نکالا گیا) ہو مثلاً غلام کو یہ کہنا کہ اعتقتک یا حررتک (میں نے تجھے آزاد کیا) یا انت عتیق او محتق (تو آزاد ہے) یا یہ کہنا کہ انت مولای یعنی تو میرا آقا ہے۔ صریح لغت میں اس اسم کو کہتے ہیں جس کا معنی بالکل ظاہر اور جس کی مراد سامع (سننے والے) کے نزدیک کھلی ہوئی ہو۔ اور ان الفاظ یعنی عتق، حریۃ اور ولاء میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے۔ لفظ عِتق اور حریۃ میں تو کسی قسم کا شک ہی نہیں۔ ان کا استعمال ہی عتق (آزادی) کے لیے ہوتا ہے اور ان کی مراد یعنی آزادی سامع کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔ پس یہ الفاظ صریح ہیں اور ان میں متکلم سے نیت دریافت کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ رہا لفظ ولاء اور اس سے مشتق لفظ مولیٰ تو اگرچہ یہ لفظ "عین" اور "قرء" کی طرح الفاظ مشترکہ میں سے ہے اور اس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے مثلاً اس کا ایک معنی ناصر ہے یعنی مدد کرنے والا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ذَالِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلَى الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَاَنَّ الْكَافِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ۔ (سورۃ محمد: ۱۱)

ترجمہ: یہ اس سبب سے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مددگار نہیں۔

مولیٰ کا معنی چچازاد بھائی بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر حضرت زکریا علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا قول بیان فرمایا ہے۔ حضرت زکریا بارگاہ الٰہی میں عرض کرتے ہیں: وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَّرَائِیْ (سورۃ مریم: ۵) ترجمہ: اور میں اپنے بعد (اپنے) چچازادوں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں۔ لفظ مولیٰ کا اطلاق مُعتِق (آزاد کرنے والے) اور مُعتَق (آزاد شدہ) پر بھی ہوتا ہے لیکن یہاں (یعنی غلام کو انت مولای کہنے میں) مولیٰ کا معنی نہ تو ناصر (مددگار) لیا جا سکتا ہے کیونکہ آقا عموماً اپنے غلام سے مدد نہیں چاہا کرتا۔ نہ چچازاد کا معنی لیا جا سکتا ہے جبکہ غلام معروف النسب ہو اور نہ مُعتِق (آزاد کنندہ) کا معنی لیا جا سکتا ہے لہٰذا اس لفظ کی مراد مُعتَق (آزاد شدہ) متعین ہو گئی

اور مشترک لفظ میں ایک قابل احتمال معنٰی کو کسی معین دلیل سے متعین کیا جاسکتا ہے تو یہ عتق میں صریح ہو گیا بس نیت پوچھنے کی ضرورت نہیں ، جیسا کہ انت عتیق اوحر کہنے میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ الفاظ جب صیغۂ ندا کے ساتھ ذکر کئے جائیں بایں طور کہ غلام سے کہا جائے یا حر ، یا عتیق ، یا معتق تو بدون نیت کے عتق ثابت ہو جائے گا کیونکہ ان الفاظ کی وضع ہی عتق اور حریت کے واسطے ہے صرف ندا کے ساتھ ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے انت حر یا انت عتیق او معتق کہنا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر غلام کا نام ہی " حر " ہو اور اسے " یا حر " کہہ کر پکارا جائے تو آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس وقت لفظ حر کا اطلاق اسم عَلَم پر ہو گا نہ کہ اسم صفت پر۔

اسی طرح غلام کو اگر " یا مولای " کہہ کر آواز دی جائے تو اصحاب ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک آزادی واقع ہو جاتی ہے۔ بخلاف امام زفرؒ کے ان کے نزدیک بدون نیت کے آزادی واقع نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کو " یا مولای " کہہ کر پکارنا تعظیماً بھی ہو سکتا ہے اور آزاد کرنے کے لئے بھی۔ لہٰذا آقا کی نیت کے بغیر آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ " یا سیدی " اور " یا مالکی " کہہ کر پکارنے میں آزادی نیت پر موقوف ہے۔ ہمارے اصحاب (امام اعظم اور صاحبین) کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو " یا مولای " کہہ کر پکارنے میں عادتاً تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ آزاد کرنا ہی مراد ہوتا ہے لہٰذا " یا مولای " کہنا گویا " انت مولای " کہنے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا کہے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہ ہے بخلاف یا سیدی " یا " یا مالکی " کہہ کر پکارنے کے۔ کیونکہ اس طرح پکارنے میں بعض اوقات عزت و تکریم مقصود ہوتی ہے لہٰذا اس طرح پکارنے میں بغیر کسی قرینہ اور نیت کے عتق ثابت نہ ہو گا اور امام محمدؒ نے اس کی علت بتلاتے ہوئے فرمایا کہ " یا مولای " کہنے کی صورت میں ہم نے جو اسے آزاد قرار دیا ہے تو وہ ولاء کی وجہ سے ہے نہ کہ ملکیت کی وجہ سے اور اس کا معنٰی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسائل اگر آقا ان الفاظ (عتق حریت اور ولاء) سے مشتق الفاظ پر مشتمل کوئی جملہ غلام سے کہے مثلاً اعتقتک وغیرہ (یعنی میں نے تمہیں آزاد کیا) پھر دعوٰی یہ کرے کہ اس جملے سے میری مراد خبر دینا تھا نہ کہ عتق۔ تو عدالت میں اس کے اس دعوٰی کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ دعوٰی ظاہر معنی سے پھرا ہوا ہے دوسرے عرفِ لغت اور عرفِ شرع میں اس کا معنی نئے سرے سے آزاد کرنا ، ہوتا ہے جیسا کہ یہ اخبار (خبر دینے) میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور عرب لوگ شریعت کی آمد سے قبل اس صیغہ سے اپنے غلاموں کو آزاد کیا کرتے تھے اور خبر پر اس صیغہ کو محمول کرنا جھوٹ پر محمول کرنا ہے اور عاقل آدمی کا ظاہر حال اس کے برعکس ہوتا ہے (یعنی وہ جھوٹ نہیں بولتا) لہٰذا عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی بیوی سے کہے " طَلَّقْتُکِ " (میں نے تجھے طلاق دی) اور اس صیغہ سے اخبار کی جھوٹی نیت کرے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی البتہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا کلام احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ کلام اخبار کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ یہ معنی اور نیت ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے کہا کہ اس کلام سے میری مراد خبر دینا تھا تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر یہ کلام " مؤکد " ہوا تو بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ محض جھوٹ ہے اور اگر " انشاء " ہوا تو عدالت میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ظاہر میں ان الفاظ سے انشاء (اعتاق)

کا ارادہ ہے لہٰذا ظاہر سے کلام کو پھیرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانۃً سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہ لفظ ماضی کے متعلق خبر دینے کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس کام سے آزاد ہے یا کہا آج تو اس کام سے آزاد ہے تو وہ قضاء (عدالت) کی رُو سے بالکل آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں جو عمل یا زمانہ کے اعتبار سے تقسیم ہو سکے یعنی ایک کام یا ایک دن میں تو آزاد ہوا اور دوسرے کام یا دوسرے دن میں پھر غلام بن جائے لہٰذا ایک کام یا ایک زمانہ میں اعتاق تمام کاموں اور تمام زمانوں میں اعتاق ہوگا۔ پس جب اس نے ایسی نیت کی تو ظاہر کے خلاف کیا لہٰذا قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور ظاہر مراد کے مطابق غلام مطلقاً آزاد ہو جائے گا۔

○ اسی طرح آقا اگر غلام سے کہے "انت مولای" اور پھر کہے میری اس سے مراد موالاۃ فی الدین (دین میں دوستی) تھی تو قضاءً (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر معنی کے خلاف ہے اور ظاہر میں یہ لفظ ولاء عتق کے لئے ہی مستعمل ہوتا ہے۔ ہاں از روئے دیانت اس کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ جملہ اُس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: "ما انت الا حر" یعنی تو نہیں ہے مگر آزاد۔ تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ جملہ انت حر کی تاکیدی شکل ہے۔ اور نفی کے بعد اثبات ہے جیسا کہ لا الٰہ الا اللہ میں نفی کے بعد اثبات ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا انت حرٌ لوجہ اللہ تعالیٰ (تو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے آزاد ہے)، تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ "لوجہ اللہ تعالیٰ" کا کلام تو فقط آزادی کی غرض بتانے کے لئے ہے۔ اس کے مطلق انت حر کہنے ہی سے آزادی واقع ہو گئی "لوجہ اللہ تعالیٰ" ساتھ بول کر اس نے آزاد کرنے کی غرض و غایت بھی بتا دی۔

○ اسی طرح اگر آقا نے غلام سے کہا "انت حر لوجہ الشیطان" (تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے) تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی تو فقط انت حر کہنے سے واقع ہو گئی۔ ابعد ازاں میں اس نے اپنی غایت بیان کی۔ لوجہ الشیطان کے الفاظ انت حر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

○ اگر آقا نے اپنے سالم نامی غلام کو "یا سالم" کہہ کر پکارا جواب میں سالم کی بجائے مرزوق نے کہا حاضر جناب! آقا نے کہا انت حر یعنی تو آزاد ہے حالانکہ مرزوق کو آزاد کرنے کی اس کی نیت نہ تھی۔ تو جس غلام نے جواب دیا ہے یعنی مرزوق وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا کا انت حر کہنا خطاب ہے۔ اور خطاب بدرجہ اولیٰ اس بات کا سزاوار ہے کہ وہ ساکت (خاموش رہنے والے) کی بجائے متکلم کی طرف متوجہ ہو اور اگر آقا کہے کہ میری مراد سالم کو آزاد کرنے کی تھی تو قضاء کی رُو سے سالم اور مرزوق دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ مرزوق تو اس وجہ سے کہ انت حر کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہے اور سالم اس کے اپنے اقرار کی وجہ سے۔ اور اگر آقا یوں کہے کہ "یا سالم انت حر" اے سالم تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں سالم ہی آزاد ہوگا۔ کیونکہ یہاں انت حر کا خطاب سالم ہی کی طرف متوجہ ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے غلام کی طرف۔ واللہ عزّ و جلّ اعلم

ملحق بالصریح وہ لفظ ہے جو اپنی وضع (ترکیب) میں تو عتق کے لئے صریح نہ ہو لیکن حکم میں صریح کے ساتھ ملا دیا گیا ہو۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہبہ کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے ہبہ کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے فروخت کیا۔ اِن تمام صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا چاہے غلام اس ہبہ اور بیع کو قبول کرے یا نہ کرے اور آقا غلام کو آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ ہبہ کرنا یا بیع کرنا گویا واہب (ہبہ کرنے والے) یا بائع (فروخت کرنے والے) کی طرف سے موہوب (جس چیز کو ہبہ کیا جائے) یا مبیع (جس چیز کو فروخت کیا جائے) کو اپنی ملکیت سے زائل کر دینے کا اعلان ہے۔ اب موہوب لہ (وہ آدمی جس کے لئے ہبہ کیا جائے) یا مُشتری (خریدار) کی طرف سے اس چیز کو قبول کرنے کی حاجت ہے۔ مگر مملوک جب تک آزاد نہ ہو وہ ہبہ یا بیع کو قبول نہیں کر سکتا۔ تو ہبہ اور بیع ازالۃ الملک عن الرقیق کو باقی رکھیں گے مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی۔ اور یہی معنی ہیں اعتاق کے۔ لہٰذا مذکورہ کلمات میں قبول یا نیت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ موہوب یا مبیع سے زوالِ ملکیت پر صراحۃً دلالت کر رہے ہیں اور اعتاق نام ہی ازالۃ الملک کا ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام سے کہے " وهبت لك نفسك " یعنی میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہبہ کیا اور پھر کہے اس ہبہ سے میری مراد اس کے عتق کو ہبہ کرنا تھا نہ کہ اسے آزاد کرنا تو عدالت میں اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ ہبہ کی وضع ہی موہوب سے ازالۃ الملک کے لئے ہے۔ تو گویا اس نے ظاہر معنیٰ سے عدول (رجوع) کیا ہے لہٰذا عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا ہاں عنداللہ وہ سچا ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس معنیٰ کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی وہ نیت بنا رہا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا: انت مولى فلان او عتيق فلان (تو فلاں آدمی کا آزاد کردہ ہے) تو عدالت کی رُو سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا نے خبر دی ہے کہ غلام فلاں کا آزاد کردہ ہے حالانکہ وہ فلاں کا آزاد کردہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مملوک نہ ہو اور پھر وہ اسے آزاد نہ کرے۔

اگر آقا اپنے غلام سے کہے: اعتقك فلان (تجھے فلاں نے آزاد کیا) تو اس جملے سے غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس جملے میں جہاں اس معنیٰ کا احتمال ہے کہ فلاں نے تجھے ملکیت میں لینے کے بعد آزاد کر دیا وہاں اس معنیٰ کا بھی احتمال ہے کہ فلاں فی الحال تجھے آزاد کر رہا ہے حالانکہ غلام اس کی ملک میں ہی نہیں لہٰذا اس کا آزاد کرنا بے معنی ہے پس اس جملہ میں دونوں معانی کے احتمال کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہو گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مِلک کی رُو سے آزاد ہونے والے قرابتدار

اسی قبیل سے ہے کہ [illegible] اپنے غلام باپ یا غلام ماں یا غلام بیٹے کو خریدے تو وہ عام علماء کے نزدیک خریدتے ہی آزاد ہو جائیں گے [illegible] آدمی کی آزاد کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ ان کے خریدنے کو شرعًا اعتاق (آزاد کرنا) بنا دیا گیا [illegible] لہٰذا اگر اس نے ماں باپ یا بیٹے کو کفارہ ادا [illegible] کے لئے خریدا تھا تو ساتھ کفارہ بھی ادا ہو جائے یہ مذکورہ رائے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین [illegible] جبکہ امام زفرؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ رشتے دار مطلق خریدنے سے آزاد [illegible] ہو جاتے بلکہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے آزاد ہوتے

ہیں۔

اختلافِ ائمہ ائمہ میں اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ جو آدمی کسی محرم رشتہ دار کا خریدنے سے یا ہبہ وصدقہ قبول کرنے سے یا وصیت و وراثت سے مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار فوراً آزاد ہو جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مالک جب تک آزاد نہ کرے اس وقت تک وہ محرم رشتہ دار آزاد نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ ہو وہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے اور جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ نہ ہو وہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے ہی آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی لڑکا اپنے باپ کے احسانات کا صلہ ہرگز نہیں چکا سکیگا سوائے اِس صورت کہ وہ اپنے باپ کو مملوک پائے پھر اسے خریدے اور پھر اسے آزاد کر دے۔ اس حدیث سے امام مالک کا استدلال یوں ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خریدنے کے بعد اعتاق کا ذکر فرمایا ہے اگر نفس شراء (بذاتِ خود خریدنا) ہی اعتاق ہوتا تو آپ بعد میں آزاد کرنے کا ذکر نہ فرماتے کیونکہ آزاد شدہ کو آزاد کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ تو معلوم ہوا کہ قریبی رشتہ دار کو فقط خریدنا ہی اعتاق نہیں۔ امام مالک کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ شراء (خریدنا) نام ہے اثباتِ ملک کا اور اعتاق (آزاد کرنا) نام ہے ازالۂ ملک کا۔ اور ان دونوں میں منافات ہے تو ایک ہی لفظ بیک وقت اثبات اور ازالہ کیسے ہو سکتا ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ملك ذا رحم محرم منه فهو حرٌّ۔

یعنی جو آدمی اپنے کسی محرم رشتہ دار کا مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار آزاد ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں بازار گیا تو میں نے دیکھا کہ میرا بھائی فروخت کیا جا رہا ہے چنانچہ میں نے اسے خرید لیا اب میں اسے آزاد کرنا چاہتا ہوں اس بارے میں آپؐ کا کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان الله تعالىٰ قد اعتقه یعنی بلا شبہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے آزاد فرما دیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف احناف کی حجت ہیں۔ امام مالک نے اوپر اپنے استدلال میں حضرت ابو ہریرہ کی جو روایت بیان کی ہے اس میں " فيعتقه " کا معنی یہ لیا جائے گا کہ وہ خرید کر اسے آزاد کرے تاکہ اس سلسلے کی تمام احادیث پر عمل ہو جائے اور احادیث میں تناقض سے بچا جائے رہا امام مالکؒ کا یہ کہنا کہ شراء تو اثباتِ ملک کا نام ہے جبکہ اعتاق ازالۃ الملک ہے تو بیک وقت ایک ہی لفظ سے اثباتِ ملک اور ازالۃ الملک کیسے ممکن ہے؟ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے لیکن ایک لفظ سے حکم اور اس کی ضد کا اثبات ایک زمانے کے اندر ممتنع ہے اور اگر حکم اور اسکی ضد کا اثبات دو زمانوں میں ہو تو یہ ممتنع نہیں۔ لہٰذا جائز ہے کہ لفظ شراء زمانہ اوّل میں ثبوتِ ملک کے لئے ہو اور زمانہ ثانی میں ثبوتِ عتق کے لئے ہو۔ کیونکہ اختلاف زمان کے وقت منافات نہیں رہتی۔

امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کی بنیاد ایک اصولی اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ کے علاوہ، وہ قرابت جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہے، وہ اخوۃ (بہن بھائی ہونا)، عمومۃ (چچا یا پھوپھی

ہونا) اور خؤلۃ ہے ایسی قرابت کے ساتھ قطع تعلقی کرنا احناف کے نزدیک حرام ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں۔ قرابۃ الولادۃ میں قطع تعلقی کے حرام ہونے میں احناف اور شوافع کا اختلاف نہیں اور نہ ہی اس بات میں اختلاف ہے کہ جس قرابۃ میں نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچازاد وغیرہ ان کی قطع تعلقی حرام نہیں۔ امام شافعیؒ دراصل اخوۃ، عمومۃ اور خؤلۃ کی قرابت کو بنی اعمام کی قرابت کے ساتھ ملاتے ہیں جبکہ احناف اس قرابت کو قرابۃ الولادۃ کے ساتھ ملاتے ہیں۔ اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مسئلہ عتق میں اختلاف ہے اور دیگر بہت سے احکام میں بھی ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل

اس قول میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق (آزاد ہونا) قرابت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عتق ایک قسم کا صلہ ہے اور قرابت قریبی کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کو چاہتی ہے اور عتق ہر قسم کی صلہ رحمی اور احسانات میں سب سے بلند اور بڑا احسان ہے۔ لہٰذا یہ (عتق) ثابت نہیں ہوگا مگر بلند ترین قرابت سے اور بلند ترین قرابت قرابۃ الولادۃ ہے۔ کیونکہ اس میں جزئیت اور بعضیت (ایک دوسرے کا جزو ہونا) پائی جاتی ہے اور یہ بعضیت وجزئیت اس قرابت (اخوۃ، عمومۃ اور خؤلۃ) میں نہیں پائی جاتی لہٰذا اس قرابت کو قرابۃ الولادۃ کے ساتھ نہیں بلکہ قرابۃ بعیدہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور وہ ہے بنی اعمام (چچازاد وغیرہ) کی قرابت۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام میں اس قرابت کو قرابت بنی اعمام کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور وہ ہیں قصاص جاری کرنا قرض کے بدلے قید کرنا، شہادت قبول کرنا اجرت پر رکھنے کا جواز اور مکاتب نہ بنانا اور بیوی کا نکاح کرنا وغیرہ۔

احناف کی دلیل

ہماری دلیل یہ ہے کہ قرابۃ الولادۃ ملکیت کے وقت عتق کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ یہ ایسی قرابت ہے جس کو قطع کرنا شریعت میں حرام ہے اور ظاہر ہے ایسے قریبی کو ملک میں باقی رکھنا قطعیتِ رحم کا سبب ہے کیونکہ ملک میں ہونا ایک قسم کی ذلت اور ہلکا پن ہے جو دو قریبیوں کے درمیان دوری کا باعث بنتا ہے۔ اور اسی دوری کا نام قطعیت رحم ہے۔ قطع رحمی کی حرمت کے باوجود قطع رحمی کے باعث سبب کو باقی رکھنا صلہ رحمی کے خلاف ہے لہٰذا اس تناقض (خلاف) کو رفع کرنے کے لئے ملک باقی نہیں رہے گی۔ اور جب ملک باقی نہ رہی تو رق (غلامی) بھی باقی نہ رہے گی اور جب رق (غلامی) باقی نہ رہی تو عتق ثابت ہوگیا۔ رہی وہ قرابت جس میں نکاح حرام ہوتا ہے وہ بھی "مُحرَّمۃ القطع" ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے کیونکہ قطع رحمی کی حرمت کو لازم کرنے والی نصوص (آیات واحادیث) عام یا مطلق ہیں ان میں قرابۃ الولادۃ اور غیر قرابۃ الولادۃ کا کوئی امتیاز نہیں ارشاد ربانی ہے:

وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۔ (سورۃ النساء: ۱)

ترجمہ: اور اللہ سے ڈرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (اللہ سے ڈرو۔)

اس کا معنیٰ یہ ہے کہ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی نافرمانی نہ کرو اور قرابتوں کے معاملے میں بھی اللہ سے ڈرتے رہو اور ان سے قطع تعلقی نہ کرو۔ اس آیت کا یہ معنیٰ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو۔

(ب) ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صلوا الارحام فانہ ابقی لکم فی الدنیا وخیر لکم فی الاخرۃ

ترجمہ: صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ چیز تمہارے سلئے دنیا میں باقی رہنے اور آخرت میں عظیم بھلائی کا باعث ہے۔

اس حدیث میں صلہ رحمی کا حکم دینا گویا قطع رحمی سے روکنا ہے کیونکہ قطع رحمی صلہ رحمی کی ضد ہے اور ظاہر ہے کسی کام کا حکم دینا اس کی ضد سے منع کرنا ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

رحم (قرابت) باری تعالیٰ کی طرف سے ایک قسم کی ٹہنی ہے جو عرش کے ساتھ لٹکی ہوئی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ اے میرے پروردگار! یہ مقام تجھ سے پناہ مانگنے کا ہے مجھے قطع کیا گیا ہے اور مجھے جوڑا نہیں گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کیا تیرے لئے یہ بات کافی نہیں کہ میں نے تیرا نام اپنے نام میں سے نکالا ہے۔ میرا نام رحمٰن ہے اور تو رحم ہے (دونوں کا مادہ ایک ہے) پھر اللہ تعالیٰ اس سے فرماتا ہے فکر نہ کر جو تجھے جوڑے گا (صلہ رحمی کرے گا) میں بھی اسے جوڑوں گا اور جو آدمی تجھے توڑے (قطع تعلق کرے) گا میں بھی اسے توڑوں گا"۔ حدیث میں مذکور اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب پر ہی ہو سکتی ہے تو یہ حدیث اس چیز پر دال ہے کہ قطع رحمی حرام ہے۔ قرابت کو رحم یا تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ رحم رحمت سے مشتق ہے اور قرابت قریبی رشتہ دار پر طبعی طور پر رحمت و شفقت کا سبب بنتی ہے یا پھر عورتوں کے اس مخصوص عضو کی وجہ سے کہا گیا ہے جس کا نام "رحم" ہے جس سے قرابتیں وجود میں آتی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ہر قرابت یا مطلق قرابت ظاہر نصوص کی بنا پر محرمۃ القطع ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے سوائے اس قرابت کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقیّد کر دیا جائے۔

رہا امام شافعیؒ کا ان قرابتوں میں قصاص جاری کرنے سے استدلال۔ تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قصاص جاری کرنا قطع رحمی کا باعث نہیں کیونکہ قصاص (جان کے بدلے میں جان یا عضو کے بدلے میں عضو) ایک فعل کی جزا ہے جو اپنے فاعل (کرنے والے) کی طرف منسوب ہو گی۔ تو قاتل بھائی یا کسی عضو کو قطع کرنے والا بھائی رحم کو قطع کرنے والا ہے جس نے گویا اپنی مرضی سے اپنی جان کو قتل کر دیا ہے یا اپنے کسی عضو کو کاٹ دیا ہے اسی طرح حبس بالدین (قرض میں قید کر دینے) کا معاملہ ہے کیونکہ یہ ادائیگی قرض میں تاخیر کی ایک سزا ہے جو مجرم کی طرف منسوب ہو گی۔ رہا اجرت (مزدوری) پر رکھنے کا معاملہ تو وہ عقد معاوضہ (لین دین کا ایک عقد) ہے عقد معاوضہ یوں کہ مال دے کر منفعت کا مالک بنا جاتا ہے۔ اور یہ عقد قریبی آدمی اپنی مرضی سے کرتا ہے جو قطع رحمی کا سبب نہیں ہے ہاں باپ کا بیٹے کو ایسے کام میں اجرت (مزدوری) پر رکھنا جائز نہیں ہے جس میں اسے کسی دوسرے کی احتیاجی ہو۔ یہ بات ناجائز اس واسطے نہیں کہ یہ قطع رحمی کا باعث ہے بلکہ اس لئے ناجائز ہے کہ بیٹے کا ویسے ہی فرض بنتا ہے کہ وہ باپ کی خدمت کرے لہٰذا اس خدمت کے مقابلے میں اجرت لینا جائز نہ ہو گا۔ اگر بیٹا باپ کو اجرت (مزدوری) پر رکھے تو یہ عقد (اجرت کی رکھنا) صحیح ہو گا لیکن باپ کے احترام کی وجہ سے اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور ہم تسلیم کرتے ہیں شرعاً باپ کا بڑا احترام ہے جو اس کے حق میں ظاہر ہو گا اور قصاص و قید کے بارے میں تو کوئی کلام ہی نہیں۔

امام شافعیؒ کا (قریبی کی) بیوی سے نکاح پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ کسی حد تک قطع رحمی ہے مگر اس قدر قطع رحمی حرمت کے معاملے میں غیر معتبر ہے دوسرے ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع

کرنا قطع رحمی سے بچنے کے لئے حرام کیا گیا ہے پھر بیوی کی طلاق اور عدت گزرنے کے بعد اس کی بہن سے نکاح شرعاً جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی ایک قسم کی قطع رحمی ہے۔

اب رہا مکاتب بنانے کا مسئلہ تو امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک بھائی کو مکاتب بنایا جا سکتا ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف روایات منقول ہیں۔ ہم یہاں عرض کرتے ہیں کہ مکاتب کا بھائی کو مکاتب نہ بنانا قطعی رحمی کی طرف نہیں لے جاتا۔ کیونکہ اس کی ملکیت مکاتب بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ مکاتب بنانا صلہ رحمی اور محض احسان کے باب میں سے ہے اور مکاتب کی ملکیت ضروری ملکیت ہوتی ہے جو کہ احسان اور آزادی میں ظاہر نہیں ہوتی۔ جب وہ اس پر مکاتب نہ ہو سکا تو بھائی اس سے مملوک ہونے کی ذلت کو زائل کرنے پر قادر نہ ہوا لہٰذا یہ چیز قطعی رحمی کا باعث نہ ہوگی بخلاف قرابتہ الولادۃ کے کیونکہ مکاتب کی ملکیت اگرچہ ضروری ہے مگر وہ صرف اس کی ذاتی آزادی کے حق میں مشروع ہے جبکہ اپنے باپ اور بیٹے کی آزادی بھی انسان کی اپنی ذاتی آزادی کے معنیٰ میں ہے کیونکہ آدمی اپنی اولاد اور آباؤ اجداد کی آزادی میں اسی طرح سعی کرتا ہے جیسا کہ اپنی ذاتی آزادی کے واسطے کوشش کرتا ہے (واللہ عزوجل اعلم۔)

ذی رحم محرم (وہ قرابت دار جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہوتا ہے) کا مالک بننے والا بالغ ہو یا بچہ، عاقل ہو یا مجنون جوں ہی مالک بنے گا وہ قرابت دار آزاد ہو جائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان " من ملك ذى رحم محرم منه فهو حر " (جو آدمی جو بھی اپنے محرم قرابتدار کا مالک بنا تو وہ قرابتدار آزاد ہے) میں عموم ہے، دوسرے اس حکم یعنی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق فرمایا گیا ہے۔ پس جو آدمی ملک کی اہلیت رکھتا ہوگا وہ اس حکم کا بھی اہل ہوگا۔ اب بچہ اور مجنون چونکہ اہل ملک میں سے ہیں لہٰذا وہ اس حکم کے بھی اہل ہوں گے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاقل بچہ جب اپنے باپ کو خریدے تو باپ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے اور قریبی کو خریدنا ہی ہمارے نزدیک اعتاق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے کفارہ بھی ادا ہو جاتا ہے حالانکہ بچہ چاہے عاقل ہی کیوں نہ ہو، اہل عتاق میں سے نہیں تو چاہیئے تو یہ کہ باپ آزاد ہی نہ ہو یا شراء (خریدنا) عتاق ہی نہ بنے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ باپ کے شراء کا اعتاق ہونا ہم گزشتہ صفحات میں نص (حدیث ابی ہریرہؓ) سے ثابت کر چکے ہیں اور نص میں تخصیص یا تقیید ہو سکتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بچہ اہل عتاق میں سے نہیں اور نہ ہی بچہ کی شراء اعتاق بنتی ہے مگر بچہ کی شراء چونکہ تملیک بن جاتی ہے لہٰذا ملک کی وجہ سے اس کا باپ آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان " من ملک ذی رحم محرم فھو حر " میں قریبی کی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق کیا گیا ہے نہ کہ اعتاق کے ساتھ۔

مسائل

اگر آدمی اپنے بیٹے کی بیوی یا باپ کی منکوحہ یا اپنی رضاعی ماں کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے۔ اسی طرح جب وہ اپنے چچازاد یا پھوپھی زاد یا چچا اور پھوپھی کی بیٹی یا ماموں زاد یا خالہ زاد بھائی یا بہن کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے کیونکہ عتق کی شرط محرم قرابتدار کا مالک بننا ہے لہٰذا ان دونوں یعنی قرابت اور ہمیشہ کیلئے نکاح کے حرام ہونے کا پایا جانا ضروری ہے۔ مذکورہ

پہلے رشتوں بیٹے کی بیوی ۔ باپ کی منکوحہ اور رضاعی ماں میں اگرچہ محرمیت (حرمتِ نکاح) تو پائی جاتی ہے مگر قرابت نہیں پائی جاتی اسی طرح مذکورہ دوسرے نمبر کے رشتہ دار چچازاد ، ماموں زاد اور خالہ زاد بہن بھائی وغیرہ میں قرابت تو موجود ہے مگر دوسری شرط محرمیت (حرمتِ نکاح) نہیں پائی جاتی ۔ لہٰذا ان تمام کے لئے عتق ثابت نہیں ہوگا ۔ عتق کے مسئلے میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں کیونکہ قطع رحم کی حرمت ، عتاق کی اہلیت اور ملک کی اہلیت میں دونوں برابر ہیں دوسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان من ملک ذی رحم محرم میں عموم ہے ۔

○ آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے چاہے عتق ملک بالشراء سے واقع ہوا ہو کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : الولاء لمن اعتق آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے ۔

○ اگر آدمی ایسی لونڈی خریدے جو اس کے باپ کی حاملہ ہو مگر اس کے باپ کی ملک نہ ہو تو یہ خریدنا جائز ہوگا اور اس لونڈی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہو جائے گا جبکہ لونڈی آزاد نہ ہوگی اور نہ بچہ جننے سے پہلے اسے بیچا جا سکے گا البتہ جب بچہ جن لے گی تو اس کے بعد اس کا بیچنا جائز ہوگا ۔ ایسی لونڈی کے خریدنے کے جواز میں کوئی شک نہیں کیونکہ بھائی کا خریدنا باپ اور دیگر محرم قرابتداروں کے خریدنے کی طرح جائز ہے ۔ پیٹ میں موجود بچے کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ وہ خریدنے والے کا بھائی ہے اور بھائی اس کا مالک بنا ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا ۔ خود لونڈی اس لئے آزاد نہ ہوگی کہ وہ خریدنے والے کے لئے اجنبی کی مانند ہے کیونکہ ان کی آپس میں کوئی قرابت نہیں ۔ لونڈی کے آزاد نہ ہو سکنے کے حکم کو تقویت اس بات سے بھی پہنچتی ہے کہ اس آدمی کا باپ بھی اگر اسے خرید لیتا تو وہ آزاد نہ ہوتی ۔ تو بیٹے کے خریدنے پر اس کا آزاد نہ ہونا بدرجہ اولیٰ جائز ہے ۔ اور بچہ جننے تک اس کی فروخت اس لئے جائز نہیں کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہے اور آزاد کی بیع نہیں ہو سکتی دوسرے حمل کے بغیر حاملہ کی بیع ناجائز ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس باندی کو بیچے اور حمل کو مستثنیٰ کرے تو عقدِ بیع فاسد ہو جاتا ہے ۔ پس جب لڑکا آزاد ہے اور آزاد آدمی بیع کا محل نہیں ہوا کرتا تو یہ صورت ایسے ہوگی کہ گویا اس نے لڑکے کو مستثنیٰ کیا ہاں جب بچہ جن لے گی تو اب اس کی بیع جائز ہوگی کیونکہ مانع بیع زائل ہو گیا ۔

قریبی غلام کا کل یا بعض حصہ کے آزاد ہونے میں ائمہ کا اختلاف

اگر آدمی اپنے محرم قرابتدار کے ایک حصے (مثلاً نصف ، تہائی چوتھائی وغیرہ) کا مالک بنے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جتنے حصے کا مالک بنا ہے اسی قدر غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمدؒ) کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جائے گا ۔ وجہِ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابلِ تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابلِ تقسیم نہیں ۔

اگر دو آدمی ایک غلام کے مالک بنیں جن میں سے ایک غلام کا محرم قرابتدار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا ۔

یہ مالک بننا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسے سبب سے مالک بنیں گے جس میں ان کو کوئی دخل ہو گا یا ایسے سبب سے جس میں ان کا عمل دخل نہ ہوگا۔ اگر یہ مالک بننا ایسے سبب کے باعث ہو جس میں ان دونوں کا عمل دخل ہو مثلاً خریدنے یا ہبہ، صدقہ، وصیت قبول کرنے سے مالک بنیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کا قرابتدار شریک جس کی وجہ سے غلام آزاد ہوا ہے، اپنے دوسرے شریک (ساتھی) کے حصّہ کا ضامن نہ ہوگا چاہے امیر ہو یا تنگدست، البتہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اس کے حصّہ کی رقم کو ادا کرے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر قرابتدار شریک دولتمند ہے تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا۔

اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنے غلام کا ½ حصّہ، غلام کے کسی قریبی کو فروخت کرے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور مشتری (خریدنے والا) بائع (بیچنے والے) کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا۔ مشتری دولتمند ہو چاہے تنگدست۔ البتہ غلام اپنی آدھی قیمت بائع کو دینے کے لئے سعی کرے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مشتری اگر دولتمند ہو تو بائع کے حصہ کے ضامن ہوگا ورنہ غلام خود بائع کے حصہ کی ادائیگی کرے گا۔

اگر آدمی کسی غلام کے بارے میں جو اس کا قریبی نہیں ہے، یہ کہے کہ اگر میں اس کا مالک بنا تو یہ آزاد ہے۔ پھر اس آدمی نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر ایک ہی عقد بیع میں اس غلام کو خرید لیا تو امام جصاص نے بیان کیا کہ صورت مسئلہ مذکورہ مسائل کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کر دینے کا عہد کرنے والا اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور امام کرخی نے بیان کیا کہ مجھے اس مسئلے میں کوئی روایت معلوم نہیں۔

اس بات پر ائمہ کا اجماع ہے کہ جب ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اُن دونوں میں سے ایک آدمی اپنا حصہ غلام کے کسی قریبی کو فروخت کر دے حتیٰ کہ غلام کل کا کل آزاد ہو جائے تو مشتری اگر دولتمند ہے تو وہ دوسرے مالک کے حصے کا جس نے اپنا حصہ نہیں بیچا ہے، ضامن ہوگا اور بائع (اپنا حصہ بیچنے والے مالک) پر کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

اختلاف کی وجہ

مذکورہ جملہ صورتوں میں ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابلِ تقسیم نہیں۔ پھر اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی (قابلِ تقسیم) نہیں ہے اور قرابتدار کا خریدنا اعتاق ہے تو ایک شریک کا اپنے حصّے کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہے۔ اور اس کا اپنے حصے کو آزاد کرنا اس کے ساتھی کے حصہ کی آزادی کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ عبد مشترک کو ایک حصہ دار آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا آزاد ہو جاتا ہے اور امامِ اعظم کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابلِ تقسیم) ہے تو قریبی شریک کا اپنے حصّہ کو خریدنا اپنے ہی حصّہ کو آزاد کرنا ہوگا۔ اس کا اپنے حصہ کو آزاد کرنا اپنے ساتھی کے حصّہ کو خراب کرنے کا باعث نہیں بنے گا اور نہ ہی اس کے حصّہ کا مالک بنے گا۔ صاحبین کے نزدیک تو دوسرے ساتھی کے حصے کا ضائع ہونا ضرورۃً تھا تاکہ اعتاق مکمل ہو جائے کیونکہ انکے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق چونکہ متجزی (قابلِ تقسیم) ہے لہٰذا دوسرے ساتھی کے حصے کو ضائع کر کے اعتاق مکمل کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ ہی

اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کے حصے کی تملیک قریبی شریک کو منتقل کی جائے تاکہ اعتاق مکمل ہو۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قریبی شریک اگر تنگدست ہو تو (صاحبین بھی کہتے ہیں کہ) اس پر اپنے ساتھی کے حصہ کا تاوان نہیں حالانکہ اتلاف اور تملیک کا تاوان تنگدستی سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور چاہیئے تو یہ تھا کہ آزاد کرنے والے شریک پر تاوان واجب نہ ہوتا مگر وہاں ہم نے اصول کے خلاف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ آزاد کنندہ شریک کی طرف سے آزاد کرنے میں اس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔ اس کے برعکس یہاں (جب دونوں شریک ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی دخل ہوا اور دونوں میں ایک غلام کا محرم اور دوسرا اجنبی ہو) شریک اجنبی یا شریک ساکت کی رضامندی پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں خریداروں میں سے ہر ایک دوسرے شریک کے خریدنے پر رضامند ہے اور وہ دوسرے کی خرید پر کیوں نہ رضامند ہوگا جبکہ ہر ایک کی خرید اپنے ساتھی کی خرید کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں کو مشترکہ طور پر غلام بیچے اور ان میں سے ایک تو اس سودے کو قبول کرے اور دوسرا نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو محرم آدمی نصف غلام کو خریدتا ہے اور اسے یہ بھی پتہ ہے کہ محرم کو خریدنے سے محرم مملوک نہیں بنے گا بلکہ آزاد ہو جائے گا تو گویا وہ اس خرید اور نقصان پر راضی ہے اور جو آدمی خود اپنے نقصان پر راضی ہو وہ کسی رُو رعایت کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ مواضع منصوص علیہ واقعہ کی نظیر نہیں بن سکیں گے لہٰذا ان میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک شریک مشترک غلام کے ایک حصے کو اس کے قریبی کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں شریک ساکت کی طرف سے قریبی کے خریدنے میں رضامندی نہیں پائی جاتی کہ وہ تاوان میں اس کے حق کو ساقط کر دے لہٰذا یہ صورت منصوص علیہ کے معنیٰ میں ہے اور اسے منصوص علیہ کے ساتھ ہی ملایا جائے گا۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے اس مذکور قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اسے آزاد کرنا اور دوسرے (اجنبی شریک) کے حصے کو خراب کرنا ہے تو بھی اس پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ایسا خراب کرنا (افساد) ہے جس میں اجنبی شریک کی رضامندی بھی شامل ہے کیونکہ قریبی شریک اپنے حصے کے خریدنے اور اس میں اپنی ملکیت ثابت کرنے پر رضامند ہے مگر یہ خرید اور اثبات ملکیت دوسرے ساتھی کی خرید کے بغیر ممکن نہیں اس لئے کہ بائع اس کے بغیر راضی نہ ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں سے کہے کہ میں نے یہ غلام تم دونوں کے ہاتھ مشترکہ طور پر بیچا پھر ان میں سے ایک خریدار تو اس بیع کو قبول کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہ ہوگی تو قریبی شریک کی ذاتی خرید پر رضامندی اپنے ساتھی کی خرید پر رضامندی ہوئی اور اس طرح قریبی کا خریدنا دوسرے شریک کے حصے کو خراب کرنا تو ہوا مگر اس کی رضامندی سے لہٰذا قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا جیسا کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے ساتھی سے کہے کہ تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا میں تیرے حصے کی آزادی پر راضی ہوں اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے اور اس طرح سارا غلام آزاد ہو جائے تو آزاد کنندہ پر دوسرے شریک کے حصے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ نکتہ یا منطق ہبہ والی صورت میں تو نہیں چلتی۔ کیونکہ جب ایک شریک اپنے حصے کے

ہبہ کو قبول کرے تو اس میں اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو اس کی اپنے حصے میں قبول ہبہ پر رضامندی اپنے ساتھی (شریک) کے قبول ہبہ پر رضا نہ ہوئی۔ لہٰذا یہ ایسا افساد (خراب کرنا) نہ ہوا جس میں دوسرے شریک کی طرف سے رضامندی پائی جاتی ہو۔ اسی طرح یہ منطق اس وقت بھی کارگر نہ ہوگی جب اجنبی شریک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی غلام کا قریبی ہے کیونکہ جب اسے یہ بات معلوم نہ ہوئی تو اس نے یہ بھی نہ جانا کہ اس کے شریک کا خریدنا اپنے حصے کو آزاد کرنا ہے تو وہ اس کے اپنے شریک کے حصے کے لئے افساد (باعث خرابی) ہونے کو بھی نہ جانے گا لہٰذا اجنبی شریک کی افساد پر رضا ثابت نہ ہوگی کیونکہ کسی شے کے ساتھ رضامندی اس کے علم کے بغیر محال ہے۔ اشکال ھذا کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز عکس علّت کے باب میں سے ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کے باوجود حکم پایا جاتا ہے اور یہی معنیٰ ہے عکس علّت کا۔ اور عکس شرعی علّتوں میں شرط نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ایک شرعی حکم کے لئے کئی علّتیں ہوں لہٰذا ہم نے بعض مذکورہ صورتوں میں تاوان کے واجب ہونے کی نفی کی اور ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں کسی دوسری علت کی وجہ سے تاوان کو باقی رکھیں گے۔ پھر جہاں تک ہبہ کا معاملہ ہے تو اس کے متعلق ہم کہیں گے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کرنا اگرچہ دوسرے کے قبول کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ہر ایک قبول میں منفرد ہوگا لیکن جب دونوں نے اپنے اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کر لیا تو دونوں کا قبول کرنا بمنزلہ شے واحد کے ہو گیا کیونکہ یہ قبول کرنا ایک ہی ایجاب (واہب کا یہ کہنا کہ میں نے تم دونوں کو یہ غلام مشترکہ طور پر ہبہ کیا) کا جواب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب نمازی ایک چھوٹی یا طویل آیت کی قرأت کرے تو اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہو جاتا ہے اگر اس نے دس یا زیادہ آیتیں پڑھیں تو سب کے ساتھ جواز متعلق ہو گیا اور سب آیات کو ایک آیت کی مانند بنا دیا جائے گا۔ اسی طرح زیر بحث معاملہ ہے۔ اور جہاں تک اجنبی شریک کے نہ جاننے کا مسئلہ ہے تو اس کا جواب ظاہر الروایۃ کے جواب کے مطابق ہے وہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجنبی شریک جانتا ہو یا نہ جانتا ہو قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قریبی شریک پر ہر دو حالتوں میں تاوان واجب ہوگا۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ اب صاحبین کی اصل کے مطابق قریبی شریک پر تاوان کا واجب ہونا ظاہر ہے کیونکہ ان کے ہاں علم کے باوجود جب تاوان واجب ہوتا ہے تو اجنبی کے مسئلہ کی نزاکت کو نہ جاننے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق قریبی پر تاوان کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ اجنبی شریک کی اجازت اور رضامندی کے وقت تاوان اتلاف کا ساقط ہونا اس کے علم پر موقوف نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے کہا "کُل ھٰذا الطعام" (تو یہ کھانا کھا لے) اور اجازت دینے والا یہ جانتا کہ یہ اس کا اپنا ذاتی کھانا ہے اب دوسرے نے کھانا کھا لیا تو اس پر اجازت دہندہ تاوان کا مستحق نہ ہوگا چاہے وہ اصل صورت حال کو نہ جانتا ہو۔ اور ایسا اس لئے ہے کہ احکام کے معاملے میں حقیقت علم شرط نہیں بلکہ حصول علم کا سبب اور علم تک پہنچانے والا رستہ معتبر ہے اور اسی سبب یا رستے کو حقیقتاً علم (جاننے)

کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے جیسا کہ قدرت کے سبب کو حقیقی قدرت کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہاں (زیرِ بحث صورت میں) احوال واقعی جاننے کا ذریعہ اُس (اجنبی شریک) کے ہاتھ میں ہے اور وہ ہے سوال کرنا اور حقیقتِ حال کے متعلق کھوج لگانا پس جب اس نے یہ کام نہ کیا تو وہ خود قصوروار ٹھہرا لٰہذا تاوان کا مستحق نہ ہوگا۔ البتہ فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں (امام ابو یوسفؒ) نے جاننے اور نہ جاننے کی صورتوں میں فرق کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر اجنبی اپنے شریک کی غلام کے ساتھ قرابت کو جانتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا البتہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق اجنبی شریک کے حصے کی قیمت کمائی کرکے ادا کرے گا اور اگر اجنبی حقیقتِ حال نہ جانتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو بیع (غلام کے سودے) کو توڑ دے اور چاہے تو بیع کو باقی رکھے اور یہ قول امام امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے باپ کی شرکت کے ساتھ خریدنا ایک عیب ہے تو یہ عیب بیع میں بمنزلہ دیگر تمام عیوب کے ہوا چنانچہ مشتری (خریدار) کو اگر مبیع میں عیب کا علم ہو تو اس پر بیع لازم ہو جاتی ہے اور اگر اسے عیب کا علم نہ ہو تو عیب کی موجودگی میں بیع لازم نہیں ہوتی اور جب دو شریکوں میں سے ایک کے حق میں عقدِ بیع لازم نہ ہوا تو دوسرے کے حق میں بھی ثابت نہ ہوا لٰہذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اجنبی خریدار کے لئے اس عقد کو توڑنے کا حق ثابت ہو جائے گا۔

جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک آدمی نے غلام کا نصف خریدا پھر باقی نصف غلام کے باپ نے خریدا اور وہ مالدار آدمی تھا تو مشتری (پہلے خریدار) کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کردے یا اپنے حصے کا تاوان وصول کرلے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو غلام کے باپ سے تاوان ساقط ہونے پر دلیل بن سکے لٰہذا اجنبی مشتری (پہلے خریدار) کا تاوان ساقط نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ایک غلام نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خریدا تو یہ بیع اجنبی کے حصے میں باطل ہوگی کیونکہ عتق (آزادی) اور بیع ایک ہی عقد اور ایک ہی زمانے میں جمع ہوگئے ہیں۔ اس لئے کہ غلام کو اس کی اپنی ذات سے بیچنا مال کے عوض آزاد کرنا ہے لٰہذا اجنبی کے حصے میں بیع صحیح نہ ہوگی بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمی ایک غلام کو خریدیں اور اُن میں سے ایک غلام کا باپ ہو تو اجنبی کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ یہاں بھی شراء اور عتق ایک عقد میں جمع ہوئے ہیں مگر زمانہ ایک نہیں ہے کیونکہ قریبی کا خریدنا اوّل زمانے میں تو اس کا مالک بننا ہے پھر دوسرے زمانے میں آزاد کرنا ہے اور یہ چیز بوجہ مذکور جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب ایک آدمی نے کہا: اگر میں اس غلام کا کچھ بھی مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر اس عہد کرنے والے اور اس غلام کے باپ نے مل کر اکٹھا غلام کو خرید لیا تو غلام باپ پر آزاد ہوگا اور یہ ان کی اصل کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ہاں عتق تقسیم نہیں ہوتا اور یہاں عتق کے واسطے دو سبب قرابت اور یمین (آزاد کرنے کا عہد) جمع ہوگئے ہیں مگر قرابت یمین پر سبقت لے جانے والی ہے تو جب باپ اور اجنبی دونوں غلام کے مالک بنے تو گویا باپ کے آزاد کرنے نے سبقت کی اور اس طرح دونوں حصے اس پر (اس کی طرف سے) آزاد ہوگئے۔ اسی لئے

امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کے بارے میں فرمایا جس نے کہا: اگر میں نے فلاں غلام کو خریدا یا اس کے کسی حصے کا مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر ایسے آدمی کے ساتھ مل کر غلام کو خرید لیا جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے تو غلام دونوں کی طرف سے آزاد ہو گا کیونکہ اس صورت میں نسب نے یمین پر سبقت نہیں کی لہٰذا ہر ایک کا حصہ اسی کی طرف سے آزاد ہو گا اور غلام کی میراث دونوں کے لئے ہو گی کیونکہ وہ دونوں کی طرف سے آزاد ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لئے ہوتی ہے۔

اگر دو آدمی کسی غلام کے، جن میں سے ایک غلام کا قریبی ہو، ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی ـــــ عمل دخل نہ ہو مثلاً غلام دونوں کو ورثے میں ملے اور وہ غلام ان دونوں ورثاء میں سے ایک کا قرابتدار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا قرابتدار وارث دوسرے شریک وارث کے حصے کا ذمہ دار نہ ہو گا چاہے وہ دولتمند ہو یا تنگدست۔ البتہ غلام خود دوسرے شریک وارث کے حصۂ قیمت کے لئے سعی کرے گا۔ یہ قول تمام ائمہ کا متفقہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق خود بخود شرعی ملک کی وجہ سے واقع ہوا ہے۔ کسی شریک نے نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ وراثت میں کسی آدمی کا دخل نہیں اور تاوان کا وجوب تب ہوتا جب اس کا دخل پایا جاتا اور یہ چیز قریبی کی طرف سے نہیں پائی گئی لہٰذا ضامن نہ ہو گا۔ واللہ الموفق

الفاظِ نسب کا استعمال

اسی قبیل یعنی ملحق بالصریح میں الفاظِ نسب بھی شامل ہیں۔ اور الفاظِ نسب کا ذکر دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو ان کا ذکر صفت کے طور پر ہو گا یا نداء (پکارنے) کے طور پر۔

بطورِ صفت ذکر

اگر آدمی اِن کا ذکر صفت کے طریقے پر کرے مثلاً اپنے غلام کے بارے میں کہے: "ھذا ابنی" (یہ میرا بیٹا ہے) اب اس کا اپنے غلام کو اپنا بیٹا کہنا دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو وہ غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو گا یعنی اس جیسا آدمی اس کا بیٹا ہو سکتا ہو گا یا اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو گا یعنی وہ مجہول النسب ہو گا یا اس کا نسب کسی دوسرے کے ساتھ جانا پہچانا ہو گا اگر غلام بظاہر بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگرچہ مجہول النسب ہو اس کا نسب اور عتق بالاجماع ثابت ہو جائیں گے۔ اور اگر غلام کسی دوسرے آدمی کی طرف معروف النسب ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہیں ہو گا لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہو گا۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق عتق نسب پر موقوف ہے جب نسب ثابت نہ ہوا تو عتق بھی واقع نہ ہوا۔ اور اگر غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کا نسب بلاشبہ ثابت نہ ہو گا اور کیا آزاد بھی ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا چاہے مجہول النسب ہو یا معروف النسب۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف اور محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ عتق تصور نسب یا نسب کے احتمالِ ثبوت پر مبنی ہے اگر نسب کا ثبوت متصور ہو سکتا ہو تو عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عتق نسب کے ثبوت یا تصور ثبوت پر موقوف نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی باندی کو ھذہ بنتی (یہ

میری بیٹی ہے) کہے تو وہ اس تفصیل اتفاق اور اختلاف کے مطابق ہے جسے ہم نے "ابن" کے مسئلے میں ذکر کیا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق اگر ثابت ہو تو وہ اس بات سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ابتدا ثابت ہوگا یا ثبوت نسب کی بنیاد پر ثابت ہوگا۔ اب پہلی صورت کی گنجائش نہیں کیونکہ اعتاق ابتداً نہیں پایا گیا اور دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کہ نسب دونوں مسئلوں میں ثابت نہیں ہوا لہٰذا اس کی بنیاد پر عتق ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یوں کہ دوسرے مسئلے میں ثبوت نسب کا تصور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا عتق ثابت نہ ہوگا اور پہلے مسئلے میں بسبب زنا اس سے ثبوت نسب کا حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور کسی غیر سے اس کا نسب مشہور ہونا ظاہر نسب کی بنا پر ہے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقل اور دیندار آدمی کے قول کو حتی الامکان صحت اور درستی پر محمول کرنا چاہئے اور اس کلام (غلام کو ھذا ابنی کہنا) کا صحیح ہونا دو وجہوں، کنایہ اور مجاز سے ممکن ہے کنایہ لغت میں یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کی ملازمت (لازم ملزوم ہونا) یا مجاورت (ساتھ ساتھ ہونا) ہو کہ دونوں کے درمیان وجود اور بقاء کا سا تعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ کنایہ مکنی، جو اصلاً مقصود ہوتا ہے) کے لئے تابع کی حیثیت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اصل اور صریح اسم کو چھوڑ کر اس کا ملازم اسم (جو اس کے ساتھ لازم ملزوم کا تعلق رکھتا ہے) اور جو اس کا تابع بھی ہے، بول دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کے بارے میں فرمایا:

اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ (النساء: ۴۳)

یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت کر کے آیا ہو۔

"غائط" دراصل خالی اور پست جگہ کو کہتے ہیں۔ تو یہاں یہ لفظ (غائط) لا کر حدث (قضائے حاجت) سے کنایہ کیا گیا ہے کیونکہ ایسی جگہ اور قضائے حاجت کے درمیان عام طور پر اور عادۃً لازم و ملزوم ہونے کا تعلق ہے۔ اور عام عادت یہی ہے کہ لوگوں سے پردہ اور ستر کرتے ہوئے ایسی ہی جگہ پر قضائے حاجت کی جاتی ہے۔ اسی طرح "الاستنجاء" اور "الاستجمار" کنایہ ہے موضع حدث کی پاکی سے کیونکہ استنجاء کا لغوی معنیٰ نجات طلب کرنا اور استجمار کا لغوی معنیٰ پتھر طلب کرنا ہے۔

اور اسی طرح عرب لوگ کہتے ہیں "مازلنا نطأ السماء حتی اتیناکم" (ہم آسمان پر سواری کرتے رہے یہاں تک کہ تمہارے پاس آ گئے) یعنی بارش پر سواری کرتے رہے کیونکہ بارش آسمان سے ہی اترتی ہے اور اس طرح کے دوسرے مقامات پر کنایہ سے کام لیا جاتا ہے اور ملک میں نبوۃ (بیٹا ہونا) حریت کو لازم کرنے والا ہے تو جائز ہے کہ قول "ھذا ابنی" کنایہ ہو قول "ھذا معتق" سے۔ اور قاعدہ ہے کہ کلام میں صریح اور کنایہ کا ذکر برابر کا حکم رکھتا ہے اگر صریحاً ھذا معتق (یہ میری طرف سے آزاد ہے) کہتا تو بھی آزاد ہو جاتا اسی طرح جب غلام کو بطور کنایہ "ھذا ابنی" کہا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا مجاز یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہٗ کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کے لئے بولا جائے جس سے مقصود اس دوسری چیز (جسے اصطلاح میں مستعار لہٗ کہا جاتا ہے) کے اندر موضوع لہٗ یا مستعار عنہ کا مشہور وصف یا لازم معنیٰ ظاہر کرنا ہو جیسا کہ انسان کے لئے "اسد" بول کر اس انسان میں شیر کے لازمی وصف شجاعت کو ظاہر کیا جاتا ہے یا کند ذہن آدمی کو "حمار" کہہ کر اس میں گدھے کی سی کند ذہنی ظاہر کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں (ھذا ابنی کہنے میں) بھی دو طرح سے مجاز پایا جا سکتا ہے۔

(ا) ایک تو اس طرح کہ بیٹا لغت میں مرد اور عورت کے پانی سے پیدا ہونے والی مخلوق کا نام ہے اور اس میں ایک ظاہر اور لازمی معنی یا وصف پایا جاتا ہے اور وہ اس کا باپ کی طرف سے مُنعَم علیہ (جس پر انعام کیا گیا ہو) ہونا ہے کیونکہ باپ ہی اس کے وجود اور تربیت کے ذریعے بقاء کا ظاہری سبب ہے اور معتَق (آزاد کردہ) بھی مُعتِق (آزاد کنندہ) کا منعم علیہ ہوتا ہے کیونکہ اعتاق معتَق (آزاد کردہ) پر ایک بہت بڑا انعام ہے۔
اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت زید بن حارثہؓ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ الخ (سورۃ الاحزاب:)

اور (اے نبیؐ) اس وقت کو یاد کرو جب آپ اس آدمی کو کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام فرمایا اور آپ نے بھی الخ۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی توفیق دے کر انعام کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کو آزاد کر کے انعام کیا۔ تو گویا ان دونوں اسموں (ابن اور مُعتَق) میں اس معنی کے اعتبار سے مشابہت ہے اور یہ معنی (منعم علیہ ہونا) مشہور اور لازم ہے لہٰذا لفظ ابن کا اطلاق مُعتَق پر مجازاً جائز ہے تاکہ نعمت عتق کو ظاہر کیا جا سکے جیسا کہ لفظ "اَسَدٌ" کا اطلاق شجاع آدمی پر اور لفظ "حمار" کا اطلاق کند ذہن آدمی پر جائز ہے۔

(ب) یہاں مجازاً جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کے آزاد کردہ غلام اور اس کے اپنے بیٹے کے درمیان جو اس کی ملک میں ہے حریت (آزادی) کے معنی میں مشابہت ہے کیونکہ حریت اپنی ملک میں بیٹے کو یوں لازم ہے کہ اس سے کسی بھی وقت جدا نہیں ہو سکتی اور وصفِ حریت بیٹے میں مشہور بھی ہے تو استعارہ کا طریق پایا گیا اور اس طرح استعارہ صحیح ہوا اور انہی کے قول سے جواب نکل آیا کہ عتق یا تو ابتداءً ثابت ہو گا یا نسب کی بنا پر۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ عتق ثابت تو ابتداءً ہی ہو گا مگر کنایہ یا مجاز میں سے کسی ایک طریقہ پر جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

امام ابو حنیفہؒ پر اس قول سے الزام نہیں لگایا جا سکتا کہ "اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہہ دے" ھٰذہ بنتی " حالانکہ اس جیسی عورت اس کی بیٹی نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی" اب بظاہر تو امام ابو حنیفہؒ کے مذکور موقف اور دلیل کی بنیاد پر یہاں جدائی واقع ہو جانی چاہیئے مگر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنی بیوی کے بیٹی ہونے کا اقرار بوجہ نسب نکاح کا فاسد بنتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہوا لہٰذا نکاح کی نفی بھی نہیں ہو گی اور عتق ثبوتِ نسب پر موقوف نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی بیوی کو کہے " ھٰذہ بنتی " حالانکہ اس کا نسب کسی دوسرے آدمی سے معروف ہو تو ان کے درمیان فرقت (جدائی) واقع نہیں ہو گی اور اگر اپنی باندی کو کہے " ھٰذہ بنتی " حالانکہ وہ معروف النسب ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے ھٰذہ بنتی (یہ میری بیٹی ہے) اور وہ اس کی بیٹی بننے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا تو فرقت واقع نہیں ہو گی اور اگر اپنی باندی سے کہے " ھٰذہ بنتی " اور وہ اس کی بیٹی ہو سکتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا یا میں غلطی کر بیٹھا ہوں تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو کہے ھذا ابی (یہ میرا باپ ہے) اب اگر تو وہ اس کا باپ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ادھر کہنے والے کا کوئی معروف باپ بھی نہیں تو بلا اختلاف نسب اور عتق ثابت ہوجائے گا۔ اور اگر باپ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہو مگر کہنے والے کا معروف باپ ہو تو نسب تو ثابت نہیں ہوگا مگر عتق ثابت ہوجائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہوگا اور اگر غلام باپ بننے کی صلاحیت ہی نہ رکھتا ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہوجائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی باندی سے کہے ھذہ امی (یہ میری ماں ہے) تو اس کی تفصیل بھی مذکورہ قول " ھذا ابی " کے مطابق ہے۔ باقی رہا حریت میں کلام مثلاً مملوک باندی ہو تو جہاں نسب ثابت ہوگا وہاں عتق ثابت ہوجائے گا ورنہ نہیں۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا " ھذہ بنتی " یا اپنی باندی سے کہا " ھذا ابنی " (یہ میرا بیٹا ہے) تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے نزدیک عتق واقع ہوجائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

○ اگر اپنے غلام کو کہا " ھذا عمی " (یہ میرا چچا ہے) یا کہا " ھذا خالی " (یہ میرا ماموں ہے) تو بلا اختلاف ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک آزاد ہوجائے گا۔

○ اگر غلام سے " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہا یا باندی سے " ھذہ اختی " (یہ میری بہن ہے) کہا تو کتاب الاصل کے مطابق عتق واقع نہیں ہوگا جبکہ امام حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ عتق واقع ہوجائے گا جیسا کہ " ھذا عمی " یا ھذا خالی " کہنے سے عتق واقع ہوجاتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلام کو ایسے وصف سے موصوف کیا ہے کہ اگر وہ اس کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہوجائے لہٰذا " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہنے سے اسی طرح عتق واقع ہوگا جس طرح " ھذا عمی " کہنے سے واقع ہوتا ہے۔ کتاب الاصل میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا غلام کو " ھذا اخی " (یہ میرا بھائی ہے) کہنا عتق کے لئے بھی ہوسکتا ہے اور تعظیم کے لئے بھی۔ کیونکہ لفظ اخ عرف اور شرع میں دونوں معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ غلاموں کے بارے میں ارشاد ربانی ہے:

فان لم تعلموا اباؤھم فاخوانکم فی الدین ومَوَالیکم ۔ (الاحزاب: ۵)

ترجمہ: اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہیں اور تمہارے دوست۔

تو اسے بغیر نیت کے عتق پر محمول نہیں کیا جائیگا بخلاف چچا اور ماموں کہنے کے کیونکہ عرف اور عادت میں یہ الفاظ تعظیم کے لئے استعمال نہیں ہوتے لہٰذا ان کا ذکر عتق کے لئے ہوگا۔ اسی طرح " ھذا ابنی " اور " ھذا ابی " کے الفاظ بھی تعظیم کے لئے استعمال نہیں کئے جاتے دوسرے یہ کہ شریعت نے کسی غیر کو اپنا بیٹا یا باپ کہنے سے منع بھی کیا ہے: ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا جَعَلَ اَدْعِیَاءَکُمْ اَبْنَاءَکُمْ ۔ (الاحزاب: ۴)

اور نہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا۔

پھر اگلی آیت میں ارشاد ہے:

اُدْعُوْھُمْ لِاٰبَاءِھِمْ ھُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰہِ ۔ (الاحزاب: ۵)

(انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے)
مروی ہے کہ لوگ حضرت زید بن حارثہؓ کو زید بن محمد کہتے تھے۔ باری تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی
ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین۔ (الاحزاب ۴۰)
حضرت محمدؐ تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں البتہ اللہ کے رسول ہیں اور سب نبیوں کے ختم
پر ہیں۔ تو لوگ ایسا کہنے سے رک گئے۔ جب یہ لفظ اکرام کے لئے مستعمل نہیں تو انہیں عتق پر محمول کیا جائے گا۔

(ب): الفاظِ نسب بطور نداء الفاظِ نسب کے استعمال کی دوسری صورت نداء کی ہے اور وہ یوں کہ مالک اپنے غلام یا باندی کو یا ابی، یا ابنتی، یا اخی، یا خالی
یا عمی، یا اخی، یا اختی، کہہ کر پکارے۔ ان صورتوں میں روایت حسن کے مطابق عتق
واقع نہیں ہوتا کیونکہ اس سے مقصود منادیٰ (جس کو پکارا جائے) کو متوجہ کرنا ہوتا ہے نہ کہ ابن اب وغیرہ
کے معانی کو ثابت کرنا۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مالک نے بطور تعظیم ایسا کیا ہو لہٰذا عتق کی نیت کے بغیر
ان الفاظ کو عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔
اگر مالک نے اپنے غلام کو" یا ابن "(اے بیٹے) یا اپنی باندی کو یا ابنۃ (اے بیٹی) کہا تو
عتق واقع نہیں ہوگا اور اگر یا بُنَیَّ (اے میرے پیارے بیٹے) اور یا بنیۃ (اے میری پیاری
بیٹی) کہا تو عتق واقع ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کی طرف اضافت پائی گئی ہے۔

۳- الفاظِ کنایہ الفاظِ عتق کی تیسری قسم الفاظ کنایہ ہیں۔ جیسے مالک کا غلام کو کہنا: لا سبیل لی علیک "یعنی میرے لئے تجھ پر مؤاخذہ کا کوئی حق نہیں
"لا ملک لی علیک" (میری تجھ پر کوئی ملکیت نہیں) یا" خلیت سبیلک "(میں نے
تیرا راستہ خالی کر دیا) یا خرجت من ملکی" تو میری ملکیت سے خارج ہے۔ ان الفاظ سے مالک نے اگر
عتق کی نیت کی تو عتق واقع ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ یہ الفاظ عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال رکھتے ہیں
قول" لا سبیل لی علیک "جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس امر کا احتمال بھی رکھتا ہے
کہ" سبیل "سے مراد" سبیل الملامۃ والعقوبۃ "ہو یعنی تیری خدمت اور اطاعت شعاری
کی وجہ سے مجھے تیری ملامت کرنے یا تجھے سزا دینے کا حق نہیں پہنچتا۔ لہٰذا ان الفاظ کو عتق کی نیت کے بغیر
عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر غلام سے یوں کہا کہ" لا سبیل لی علیک الا سبیل الولاء"
یعنی میرے لئے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے سوائے ولاء کے تو غلام قضاءً (عدالت میں) آزاد ہو جائے گا اور
اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میری مراد عتق نہ تھی تو اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے ہر سبیل کی نفی کر کے سبیل الولاء
کو ثابت کیا ہے اور ولاء سے مراد ولاء العتق ہوتی ہے جو عتق کے بغیر نہیں ہو سکتی اور اگر کہا: لا سبیل
لی علیک الا سبیل الموالاۃ "یعنی میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں سوائے موالاۃ کے پھر دعویٰ
کرے کہ میری مراد عتق نہ تھی تو قضاءً اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ مطلق موالاۃ سے مراد" موالاۃ فی
الدین بھی لیا جاتا ہے۔
اسی طرح مالک کا کہنا" لا ملک لی علیک "جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس معنی
کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ میں نے تجھے مکاتب بنا دیا ہے اب تجھ پر میرے لئے ملک الید نہیں ہے یا میں نے
تجھے بیع دیا ہے اب تجھ پر میری ملک نہیں ہے لہٰذا یہ جملہ نیت پر موقوف ہے۔ عتق کی نیت ہوگی تو عتق ہوگا
ورنہ نہیں۔ اسی طرح قول" خلیت سبیلک "(میں نے تیری راہ خالی کر دی) جہاں عتق کا احتمال رکھتا

ہے وہاں" سبیل الا ستخدام " کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں تجھ سے خدمت نہیں لینا چاہتا علی ہذا القیاس غلام کو" امرك بيدك " (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) یا " یا اختر " (تو اختیار کر) کہنا بھی نیت پر موقوف ہے کیونکہ اس میں عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اور اگر غلام سے کہا تیرا امر آزادی تیرے ہاتھ میں ہے یا کہا کہ میں نے تیرا عتق تیرے ہاتھ میں کر دیا یا کہا کہ تو عتق کو اختیار کر یا کہا کہ میں نے عتق کے باب میں تجھے اختیار دے دیا تو ان سب جملوں میں نیت عتق کی حاجت نہیں اس واسطے کہ عتق میں یہ صریح ہیں البتہ غلام کا عتق اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور مالک کی طرف سے یہ اختیار اسی مجلس تک کے واسطے ہے اگر غلام نے اسی مجلس میں عتق اختیار کیا تو آزاد ہو گا ورنہ نہیں، اور مالک کا غلام کو " خرجت من ملکی " کہنا جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ملک تصرف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں نے تمہیں مکاتب بنا دیا ہے لہٰذا اب تو میری ملک تصرف سے خارج ہے۔

مسائل اگر اپنے غلام سے کہا: نسبك حر (تیرا نسب آزاد ہے) یا کہا " اصلك حر " (تیری اصل آزاد ہے) تو غلام اگر جانتا ہو کہ وہ " مسبی " (قیدی مرد) ہے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر وہ قیدی مرد نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ والدین کی حریت (آزادی) اولاد کی حریت (آزادی) کی مقتضی ہے کہ آزاد ماں باپ کا بیٹا آزاد ہی ہو گا۔ ہاں قیدی مرد کی آزادی قید کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے لہٰذا غیر سبی مرد کے معاملے میں حکم اپنی اصل کے مطابق رہے گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا " انت لله " تو اللہ کے لئے ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہو گا اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ مالک اگر عتق کی نیت کرے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ ان کے خیال میں" لله تعالیٰ " کہنا اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے اس کی مراد اعتاق کی جہت قربت بیان کرنا ہو لہٰذا اگر عتق کی نیت کرے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا یہ ایسے ہی ہے جیسے غلام کو کہا جائے " انت حر لله۔ " (تو اللہ کے لئے آزاد ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق دراصل غلام کے لئے ایسی صفت کو ثابت کرنا ہے جو اس میں اعتاق سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ یعنی عتق کو ثابت کیا جاتا ہے جو پہلے موجود نہیں ہوتا اور غلام کا اللہ کے لئے ہونا تو پہلے سے ثابت ہے لہٰذا " انت لله " کہنے سے غلام آزاد نہ ہو گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا " انت عبد الله " یعنی تو اللہ کا بندہ ہے تو بلا اختلاف آزاد نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عتق ایک نئی صفت ثابت کرنے کا نام ہے اور اس کا عبد اللہ ہونا " انت عبد اللہ " کہنے سے پہلے ہی ثابت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ لفظ " عبد الله " اعتاق کی جہت قرابت کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ " لله " جہت اعتاق کا احتمال رکھتا ہے۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے اپنی صحت یا مرض میں کہے: " قد جعلتك لله " یعنی میں نے تجھے اللہ کے لئے کر دیا ہے۔ پھر کہے کہ میری نیت عتق کی نہ تھی یا کچھ نہ کہے حتی کہ اپنے اس قول کی مراد بیان کرنے سے قبل مر جائے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر عتق کی نیت تھی تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ الفاظ مرض الموت میں کہے اور مراد بیان کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ یہ جملہ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں " نذر " کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا نیت عتق کے بغیر آزاد نہیں ہو گا اور ورثاء پر اس کی موت کے بعد اس کی نذر پوری کرنا لازم نہیں کیونکہ ہمارے

نزدیک نذر موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آدمی جب اپنی باندی سے کہے "اطلقتك" میں نے تجھے چھوڑ دیا۔ اور اس کی مراد عتق ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ اطلاق کا معنی ہے قدرت کا زائل کر دینا۔ اور آدمی اپنے غلام سے اپنی قدرت کو عتق کے ذریعے بھی زائل کر سکتا ہے اور بغیر عتق یعنی مکاتب بنا کر بھی۔ للہذا عتق کی نیت کرے گا تو وہ آزاد ہوئے گی جیسا کہ "خلیت سبیلك" کہنے میں نیت عتق سے آزاد ہو جاتی ہے۔

○ اگر باندی سے کہا "طلقتك" یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی اور مقصود عتق ہو تو وہ ہمارے نزدیک آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر کہا فرجك علی حرام یعنی تیری فرج (شرم گاہ) مجھ پر حرام ہے۔ اور مراد عتق ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ حرمت فرج اور غلامی دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ رضاعی بہن کو خریدے یا ایسی لونڈی خریدے جس کی ماں یا بیٹی سے وطی (ہمبستری) کر چکا ہو یا مجوسی لونڈی کو تو وہ آزاد نہیں ہو جاتی حالانکہ اس کی فرج (شرم گاہ) اس پر حرام ہے۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر آدمی اپنے غلام سے کہے: "ا ن ت ح ر" یا اپنی بیوی سے کہے: "ا ن ت ط ا ل ق" یعنی صرف حروف تہجی کو علیحدہ بول دے جوڑ کر نہ بولے تو ان میں بھی اگر عتق اور طلاق کی نیت ہو تو عتق اور طلاق واقع ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان حروف کو علیحدہ علیحدہ بولنے سے بھی وہ مفہوم سمجھا جاتا ہے جو ان کو جوڑ کر بولنے سے حاصل ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان کو علیحدہ علیحدہ بولنے میں معنی پر دلالت صریح نہیں کیونکہ حروف کی انفرادی وضع معنی کے لئے نہیں تو گویا حروف ہجا کا تلفظ بمنزلہ کنایہ ہے جو نیت پر موقوف ہے۔ ان حروف سے اگر عتق اور طلاق کی نیت ہوگی تو واقع ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

عتق کے قائم مقام الفاظ | وہ الفاظ جو عتق پر دلالت کے معاملے میں اصل الفاظ کے قائم مقام ہیں ان میں سے ایک تو کتابت (دستاویز) ہے۔ کیونکہ کتابت بھی اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں بمنزلہ بولنے کے ہے الا یہ کہ کتابت میں تھوڑا سا ابہام اور اخفاء ہوتا ہے کیونکہ کبھی تو انسان عتق کی نیت سے لکھتا ہے اور کبھی اپنے خط کو عمدہ بنانے کے واسطے بھی لکھتا ہے لہٰذا کتابت کو دیگر تمام کنایات کے ساتھ ملا یا گیا ہے۔ جس میں کاتب کی نیت معلوم کرنے کی احتیاج ہے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح گونگے آدمی کا اشارہ جس کی مراد سمجھی جا سکتی ہو اور جانی جا سکتی ہو وہ بھی عتق کے قائم مقام ہے کیونکہ اشارہ اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں عبارت کی مانند ہے۔ اور اشارے کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں اصل اللہ تعالیٰ کا حضرت مریم علیہا السلام کو یہ ارشاد ہے کہ:

فَقُولِيْ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا۔ (سورۃ مریم: ۲۶) یعنی تو کہہ کہ میں نے رحمٰن کے لئے خاموش رہنے کی منت مانی ہے۔ یہ کہنا اشارے کے ساتھ تھا نہ کہ زبانی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے اشارے کو قول کا نام دیا جس سے معلوم ہوا کہ اشارہ بھی قول کا کام دیتا ہے۔

وہ الفاظ جن سے عتق واقع نہیں ہوتا | وہ الفاظ جن سے بنیادی طور پر عتق واقع ہوتا ہی نہیں چاہے عتق کی نیت کی جائے یا نہ کی جائے، یہ ہیں مثلاً اپنے غلام سے کہے "قم" (تو اٹھ) یا "اقعد" (تو بیٹھ) یا "اسقنی" (تو مجھے پانی پلا) اور یہ الفاظ بول کر

نیت عتق کی کرے عتق واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں عتق کا احتمال ہی نہیں لہٰذا ان میں عتق کی نیت کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح غلام کو کہا " لا سلطان لی علیک " (میرے لیے تجھ پر کوئی سلطنت یا غلبہ نہیں ہے)، تو آزاد نہ ہوگا چاہے عتق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ سلطنت عبارت ہے بصورت قہر ارادے کو نافذ کرنے سے اور اس کی نفی سے غلامی کی نفی نہیں ہوجاتی جیساکہ مکاتب سے سلطنۃ کی تو نفی ہوجاتی ہے مگر وہ فوراً آزاد نہیں ہوجاتا۔ بخلاف قول " لا سبیل لی علیک " کے کیونکہ اس میں ہر سبیل کی نفی ہے اور رقت (غلامی) کی موجودگی میں ہر " سبیل " کی نفی نہیں ہوسکتی، دوسرے یہ کہ " سلطان " کا معنی حجۃ بھی ہوسکتا ہے یعنی تیرے خلاف میرے پاس کوئی حجت (دلیل) نہیں اور اپنے غلام کے خلاف دلیل کا انتفاء (نفی کرنا) حریۃ (آزادی) کو واجب نہیں کرتا۔

اسی طرح عتق کی نیّت سے اگر اپنے غلام سے کہا " اذھب حیث شئت " (تو جہاں چاہے چلا جا)، یا کہا " توجہ حیث شئت من بلاد اللہ تعالیٰ " (جس ملک میں جانا چاہے ادھر توجہ کر) یا اسے کہا " انت طالق " (تو طلاق یافتہ ہے)، یا " طلقتك " (میں نے تجھے طلاق دے دی) یا " انت بائن " (تو جدا ہے) یا ابنتك (میں نے تجھے جدا کر دیا)، یا اپنی باندی سے کہا " انت طالق " یا " طلقتك " یا " انت بائن " یا " ابنتك " یا " انت علی حرام " یا " حرمتك " (میں نے تمہیں حرام کر دیا) یا " انت خلیۃ او بریۃ " (تو خالی یا بری ہے) یا " اذھبی " (تو چلی جا) یا " اخرجی " (تو نکل جا) یا " تقنعی " (تو دوپٹہ اوڑھ) یا " استبرئی " (تو براءت طلب کر) یا " اختاری " (تو اختیار کر)، وغیرہ ذالك اور ان الفاظ سے عتق کی نیت کرے تو ہمارے احناف کے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نیت عتق کرے گا تو عتق واقع ہوجائے گا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صریح طلاق کے الفاظ یا کنائی طلاق کے الفاظ سے عتق واقع نہیں ہوتا۔ اس مسئلے میں اپنے مؤقف پر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی باندی کو " انت طالق " یا " طلقتك " کہنا اس کے لیے کھل جانے یا قید کے ازالہ کو ثابت کرنا ہے۔ اب یہ کھل جانا یا ازالۃ القید دو طرح کا ہے ایک تو کامل یعنی ملک اور غلامی کے زائل ہونے کے ساتھ جیساکہ مکاتب یا ماذون کی ازالۃ القید ہے۔ تو ان الفاظ سے اگر اس کی نیت عتق کی ہوگی تو عتق واقع ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ عتق کا احتمال رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا " انت حرۃ " (تو آزاد ہے) اور نیت طلاق کی ہو تو طلاق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح یہ ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ جو مملوک (غلام) کی طرف مضاف کئے گیے ہیں یہ عبارت ہیں " غلام سے مالک کے ہاتھ (قبضہ) زائل ہوجانے سے " کیونکہ طلاق نام ہے رفع قید کا۔ اور قید عبارت ہے عمل سے رکنا نہ کہ ملک سے۔ اب مانع یا رکنے والا مالک کا ہاتھ (تصرف وقبضہ) ہے پس مانع کا رفع مالک کے ہاتھ کے زوال کے ساتھ ہے۔ اور غلام سے مالک کے ہاتھ کا اٹھ جانا غلام کے عتق کا مقتضی نہیں جیساکہ مکاتب سے مالک کا ہاتھ تو اُٹھ جاتا ہے مگر ملک بدستور باقی رہتی ہے۔ اسی طرح مالک کا کہنا " اذھب حیث شئت " یا " توجہ الی این شئت " بھی عبارت ہے غلام سے ہاتھ کے اُٹھ جانے سے۔ اور ہاتھ کا اُٹھ جانا رقیت (غلامی) کی نفی نہیں کرتا۔ جیساکہ

مکاتب سے رقیت کی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قید کی کئی قسمیں نہیں بلکہ وہ ایک ہی قسم ہے اور مملوک سے اس کا زائل ہونا مکاتب کی طرح ملکیت کے زوال کو نہیں چاہتا۔ اسی طرح اس کا قول" انت بائن" یا "ابنتك" ہے کیونکہ وہ جدائی اور دوری کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح تحریم غلامی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ رضاعی بہن اور مجوسی باندی وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ تحریم ملک سے نکالنے کا نام اور قید ثابت کرنے کا نام ہے تو یہ اس کے منافی ہوئی۔ دوسرے ملک یمین لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی اور جس پہ ملک لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہ ہو اس سے تمام اعیان کی طرح ملکیت لفظ طلاق سے زائل نہ ہوگی اور یہ اس لئے ہے کہ طلاق اس چیز کے رفع کا نام ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے تو ملک یمین جب لفظ نکاح سے ثابت نہ ہوئی تو اس کے رفع کا تصور لفظِ طلاق سے نہیں کیا جائے گا بخلاف اسکے کہ اپنی بیوی کو کہا جائے" انت حرة" تو آزاد ہے۔ اور نیت طلاق کی ہو تو وہاں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے ملک متعہ (بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانے کی ملکیت) کا ثبوت لفظ نکاح کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ ملک متعہ نکاح کے علاوہ بھی مثلاً شراء (خریدنا) سے ہو سکتی ہے لہذا نکاح کا زائل کرنا یا ہونا بھی لفظ طلاق کے ساتھ خاص نہیں۔ عورت اگر مرتد ہو جائے تو نکاح خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔ تو جائز ہے کہ لفظ تحریر یعنی" انت حرة" کہنے سے بھی نکاح زائل ہو جائے۔

مسائل: اگر آدمی اپنے غلام سے کہے راسك راس حر" (تیرا سر آزاد کا سر ہے) یا بدنك بدن حر" (تیرا جسم آزاد کا جسم ہے) یا" فرجك فرج حر" (تیری شرمگاہ آزاد کی شرمگاہ ہے)، تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ تشبیہ ہے اور مبالغہ کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور تشبیہ میں مبالغہ ظاہر کرنے کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کرنا جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے احوال قیامت کے ضمن میں پہاڑوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وهی تمر مر السحاب (سورۃ النمل: ۸۸)

یعنی پہاڑ بادلوں کے اڑنے کی مانند اڑتے پھریں گے۔

یہاں بھی اصل میں" کمر السحاب" ہے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یا جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ؎

وعيناك عيناها وجيدك جيدها

سوى ان عظم الساق منك دقيق

اور تیری آنکھیں اس (محبوبہ) کی آنکھوں اور تیری گردن اسکی گردن کی مانند ہے صرف اتنا فرق ہے کہ تیری پنڈلی کی ہڈی اس سے ذرا باریک ہے۔

تو ایک شئی کو دوسری کے ساتھ تشبیہ دینا ان دونوں کے درمیان تمام صفات میں مشارکۃ کا مقتضی نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حوران بہشت کے بارے میں فرمایا:

كانهن الياقوت والمرجان (سورۃ الرحمٰن: ۵۸)

گویا کہ وہ یاقوت اور مرجان ہیں۔ البتہ اگر مالک اپنے غلام سے یوں کہے کہ: راسك رأس حر و بدنك بدن حر و فرجك فرج حر" تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام تشبیہ نہیں بلکہ اس کا وصف

اور خبر ہے۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا" ما انت الا مثل الحر" (تو نہیں ہے مگر آزاد کی مانند)، یا کہا" انت مثل الحر" (تو آزاد کی مانند ہے)، تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ حرف تشبیہ کے ساتھ تشبیہ ہے اور تشبیہ اس بات کی مقتضی نہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ تمام صفات میں ایک دوسرے کے شریک ہوں۔

ہاں اگر یوں کہے کہ: ما انت الا حر" (تو نہیں ہے مگر آزاد) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں تشبیہ نہیں بلکہ ہر چیز کی نفی کر کے تاکیداً حریت کو ثابت کرنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ما انت الا نقیہ یعنی تو نقیہ ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب آدمی کہے" کل مالی حر" (میرا تمام مال آزاد ہے)، اور اس کے غلام بھی ہوں تو وہ آزاد نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس نے غلاموں اور تمام مال کو ملا کر کہا ہے کہ میرا تمام مال آزاد ہے حالانکہ غلاموں کے علاوہ دیگر مال کو حریت کے وصف کے ساتھ نہیں بیان کیا جا سکتا۔

لہٰذا اس کے اس وصف حریت کے وہ معنیٰ بیان کئے جائیں گے جس میں تمام مال آجائے اور وہ یہ ہوں گے کہ اس کا تمام مال خالصۃً اسی کا ہے اس مال میں اس کے علاوہ کسی اور کا حصہ نہیں۔ پس اس جملہ کے جب یہ معنیٰ کئے جائیں گے تو غلام آزاد نہ ہوں گے (واللہ عزوجل الموفق)۔

فصل

رکن کی شرائط کا بیان

شرائطِ رکن کئی قسم کی ہیں بعض کا تعلق آزاد کنندہ کے ساتھ، بعض کا آزاد کردہ غلام کے ساتھ، بعض کا آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کے ساتھ اور بعض کا نفس رکن کے ساتھ ہے۔

آزاد کنندہ کی شرائط

آزاد کنندہ سے متعلق شرائط درج ذیل ہیں۔

پہلی شرط: آزاد کنندہ حقیقتہً یا حکماً عاقل (عقلمند) ہو چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنوں کی طرف سے اعتاق صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ وہ مجنوں جس پر کبھی جنون اور کبھی افاقہ کی حالت طاری رہتی ہو تو اس سے جو کام یا قول حالت افاقہ میں سرزد ہو اس میں وہ بمنزلہ دوسرے عقلاء کے اور جو کام حالت جنون میں واقع ہو، اس میں بمنزلہ مسلسل مجنون کے ہے۔ نشہ میں مست آدمی کے اعتاق کا حکم وہی ہے جو اس کی طلاق کا ہے جس کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

دوسری شرط: آزاد کنندہ نہ تو کم عقل یا بے وقوف ہو، نہ مدہوش (بدمست، متحیر) ہو، نہ برسام (چھاتی کی بیماری)، میں مبتلا ہو، نہ مدہوش غشی طاری ہو اور نہ سویا ہوا ہو۔ ان تمام لوگوں کا اعتاق (آزاد کرنا) صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: آزاد کنندہ بالغ ہو، اس شرط کی رُو سے بچے کا اعتاق صحیح نہ ہوگا چاہے وہ عاقل ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ اس کی طرف سے طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

مسائل اگر ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے غلام تو آزاد کیا مگر میں اس وقت بچہ تھا یا سویا ہوا تھا تو اس کی بات مانی جائے گی یعنی غلام آزاد نہ ہوگا۔ اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ اعتاق کو ایسے حال کی طرف منسوب

کرے جس کا ہونا معلوم ہو اور جس میں انسان اعتاق کا اہل نہیں ہوتا تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ میں نے آزاد کیا اور اس وقت میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا یا مجنوں تھا جبکہ اس کا جنون پن لوگوں کو معلوم بھی ہو کیونکہ جب اس نے اعتاق کو ایسے وقت کی طرف منسوب کیا جس میں اعتاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ اس کے اعتاق کی کوئی حقیقت نہیں اگرچہ اس نے اعتاق کا صیغہ بولا ہے لہٰذا وہ اعتاق کا اعتراف کرنیوالا نہ ہوا اور اگر یہ کہے کہ میں نے غلام آزاد تو کیا مگر میں اس وقت مجنوں تھا حالانکہ اس کا جنون کسی کو معلوم نہ ہو تو اس کی تصدیق نہ ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا اب گویا وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے یہ کہا کہ میں نے غلام کو اپنی یا غلام کی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی اور غلام کی ولادت سے پہلے کا زمانہ معلوم ہے جس میں اعتاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہٰذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

غیر مشروط چیزیں آزاد کنندہ کا بخوشی آزاد کرنا ہمارے نزدیک (احناف کے) شرط نہیں بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

سنجیدہ ہونا: آزاد کنندہ کا آزاد کرتے وقت سنجیدہ ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے حتّٰی کہ مذاق میں آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔

عمداً آزاد کرنا: اسی طرح آزاد کنندہ کا عمداً آزاد کرنا بھی شرط نہیں حتّٰی کہ اگر بھول کر آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ذکر ہو چکی

زبان سے تکلم: اسی طرح آزاد کرتے وقت آزاد کنندہ کا زبان سے تکلّم (بولنا) بھی شرط نہیں چنانچہ بذریعہ کتابت اور بذریعہ اشارہ بھی اعتاق صحیح ہوگا۔

شرط خیار سے خالی ہونا اسی طرح عقد اعتاق کا شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں اعتاق چاہے عوض کے بدلے ہو چاہے بغیر عوض ہو جبکہ یہ خیار (آزاد کرنے کا اختیار) آقا کے لئے ہو چنانچہ ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ شرط خیار باطل ہو جائے گی۔ اب یہ اعتاق بغیر عوض ہو تو عتق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ خیار کا ثبوت فسخ عقد کے واسطے ہوتا ہے اور بغیر عوض اعتاق فسخ (توڑے جانے) کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح اعتاق عوض کے بدلے ہو تو بھی عتق واقع ہوگا کیونکہ آقا کی جانب سے عوض (کا مطالبہ) ہی عتق ہے اور عتق جب واقع ہو جائے تو پھر فسخ قبول نہیں کرتا لہٰذا اس میں خیار کا کوئی مطلب نہیں۔ اور اگر یہ اختیار غلام کے واسطے ہو تو پھر عقد ہذا کا خیار سے خالی ہونا عقد کی صحت کے لئے شرط ہے حتّٰی کہ غلام نے اگر مدت خیار میں اس عقد کو رد کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے عوض مال ہے اور وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس میں خیار کی شرط صحیح ہے جیسا کہ مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے اور اس مسئلے کو کتاب الطلاق میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اسی قاعدے کے مطابق قتل عمد میں شرط خیار کے ساتھ صلح کا مسئلہ ہے۔ اس صلح میں خیار اگر مولیٰ کے لئے ہو تو یہ خیار باطل ہو جائے گا اور عقد صلح صحیح ہو جائے گا کیونکہ خیار تو فسخ کے ثابت کرنے کیلئے

ہوتا ہے اور جو چیز مولیٰ کی جانب سے ہے یعنی عفو (معاف کر دینا) وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور اگر عقدِ صلح میں خیار قاتل کے لئے ہو تو جائز ہے کیونکہ اس کی جانب سے جو چیز عوض ہے وہ مال ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پھر جب یہ خیار جائز ہوا اور قاتل نے عقدِ صلح کو توڑ دیا تو کیا مولیٰ کی طرف سے عفو (معاف کرنا) بھی باطل ہو گیا؟ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ عفو باطل ہو جائے کیونکہ عفو مال کی شرط سے متعلق تھا اور قاتل نے مال اس کے سپرد نہیں کیا ہے۔ اور از روئے استحسان عفو باطل نہیں ہوگا اور قاتل پر دیت (خون بہا) ادا کرنا لازم ہوگا۔ امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے۔ اب جہاں تک عفو کے صحیح ہونے (باطل نہ ہونے) اور قصاص کے ساقط ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ ولی قصاص کا معاف کرنا ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اب رہا قاتل پر دیت کا واجب ہونا تو وہ اس لئے کہ ولی بغیر عوض قصاص کے ساقط کرنے پر راضی نہ تھا اور قصاص میں عوض دیت ہی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ نفس (جان) کی قیمت ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مال کے بدلے اعتاق اور مکاتب بنانے میں فرق کیا ہے۔ فرمایا ہے کہ عقدِ کتابت میں مولا کے لئے خیار کی شرط جائز ہے کیونکہ یہ عقدِ معاوضہ ہے جسے فسخ لاحق ہو سکتا ہے لہٰذا عقدِ بیع کی طرح اس میں دونوں اطراف (مولیٰ اور غلام) کے لئے خیار کی شرط جائز ہوگی بخلاف مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) کے۔ واللہ عزوجل الموفق

مسلمان ہونا ۔ اسی طرح آزاد کنندہ کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہٰذا کافر کا اعتاق بھی صحیح ہوگا۔ ہاں اگر مرتد نے آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فی الحال آزاد نہ ہوگا بلکہ موقوف رہے گا اور صاحبین کے نزدیک اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تفصیلاً گفتگو انشاء اللہ کتاب السیر میں ہوگی۔

تندرست ہونا : اسی طرح آزاد کنندہ کا تندرست ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا مرض الموت (جس میں مریض مر گیا) میں بھی مریض کا اعتاق صحیح ہے البتہ مریض کا یہ اعتاق ترکہ کی ایک تہائی سے زیادہ نہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ وصیت ہے اور وصیت ایک تہائی سے زیادہ میں نہیں چلتی۔

چوتھی شرط : آزاد کنندہ سے متعلق شرائط میں سے ایک شرط نیت ہے مگر یہ اعتاق کی دونوں قسموں یعنی صریح وکنایہ میں سے صرف کنایہ میں شرط ہے۔ اعتاق صریح اور کنایہ میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اعتاق براہ راست مولیٰ (آقا) سے واقع ہو یا اس کی طرف سے نیابۃً (قائم مقامی کے طور پر) واقع ہو۔ نیابۃً واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ تفویض، توکیل اور رسالۃ۔ تفویض کی صورت یوں ہے کہ صریحاً یا کنایۃً غلام کو آزادی کا اختیار دے دے اور معاملہ اس کے سپرد کر دے مثلاً یہ کہے کہ "اعتق نفسك" (تو اپنے آپ کو آزاد کرلے) یا کہے انت حر ان شئت (اگر تو چاہے تو آزاد ہے)۔ توکیل یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا حکم دے مثلاً کہے اعتق عبدی فلانا (تو میرے فلاں غلام کو آزاد کر دے) اور رسالۃ پیغام بھیجنا ہے جس پر مفصل کلام بتوفیقہ تعالیٰ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

پانچویں شرط : ایک شرط اعتاق میں شک کا نہ ہونا ہے اور شک کا نہ ہونا ثبوتِ عتق کے حکم کے لئے شرط ہے۔ آزاد کنندہ کو عتق میں اگر شک ہوا تو عتق واقع نہ ہوگا جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

آزاد کردہ کی شرائط : جو شرائط آزاد کیے جانے والے غلام سے خاص ہیں وہ دو قسم کی ہیں

(جن میں سے ایک اضافت ہے جس کی ایک شرط یہ ہے کہ جس غلام کیطرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو وہ یقیناً موجود ہو اور اگر بالیقین موجود نہ ہوا تو عتق کی نسبت صحیح نہ ہوگی مثلاً اپنی مملوکہ لونڈی کو کہے "حمل ھذہ الجاریۃ حر" اِس لونڈی کا حمل آزاد ہے، یا کہے "ما فی بطن ھذہ الجاریۃ حر" (اس لونڈی کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ آزاد ہے) اب اگر اس لونڈی نے چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد ہوگا۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کا بعد بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر اس نے آقا کے حمل کو آزاد کرنے کے حلفیہ عہد کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا ہے تو یقیناً بچہ قسم اٹھانے کے وقت موجود تھا اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنا کرتی۔ اور اگر اس باندی نے ایک بچہ تو چھ ماہ سے ایک دن کم میں جنا اور دوسرا بچہ چھ ماہ سے ایک دن زیادہ پر جنا تو دونوں بچے آزاد ہوجائیں گے پہلا تو اس لئے کہ وہ قسم اٹھانے کے وقت یقیناً موجود تھا اور دوسرا اس لئے کہ وہ پہلے کا توام (جڑواں) ہے۔ اور اگر باندی نے بچہ جنا ہی حلف اٹھانے کے وقت سے پورے چھ مہینے پر یا چھ ماہ کے بعد تو اس بات کا احتمال ہے کہ تکلم کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا ہو۔ اب حریت کے ثبوت میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری شرط: عتق کی نسبت آزاد کردہ کے پورے بدن کی طرف ہو یا ایسے عضو کی طرف ہو جس سے پورا جسم مراد لیا جاتا ہو یا احناف کے نزدیک جسم کے جزء شائع مشترک غیر منقسم کی طرف ہو، بخلاف امام شافعیؒ کے۔ حتیٰ کہ اگر آقا نے عتق کو ایسے جزء معین کی طرف منسوب کیا جس سے پورے جسم کو تعبیر نہ کیا جاتا ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق صحیح نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہوگا جیسا کہ طلاق میں ہے۔

اگر آقا نے عتق کو غلام کے جزء شائع کی طرف منسوب کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ وہی حصہ آزاد ہوگا جس کی طرف عتق کی نسبت کی گئی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوجائے گا۔ طلاق کے معاملے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یعنی ایک جزء بدن کو طلاق دی تو پورے جسم پر طلاق واقع ہوگی۔ عتق کے معاملے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق متجزی (قابل تقسیم) ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اور طلاق بالاجماع متجزی نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں طلاق اور عتق میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح سے مراد وطی اور عورت سے جنسی فائدہ اٹھانے کے سوا کچھ نہیں اور یہ وطی یا جنسی فائدہ جسم کے بعض کو چھوڑ کر بعض سے نہیں ہو سکتا لہٰذا بعض اجزاء جسم میں حکم طلاق کا اثبات مفید نہیں۔ اس لئے پوری طلاق واقع ہوگی۔ اور ملک یمین (باندی کے مالک ہونے) کی وضع صرف وطی یا جنسی فائدے کے لئے نہیں کیونکہ ملک یمین حرمت وطی کی موجودگی میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ مجوسی لونڈی یا رضاعت و مصاہرت کے باعث حرام عورت میں ہے۔ ملک یمین کی وضع دراصل خدمت کے لئے ہے اور یہ خدمت بعض اجزاء جسم کے آزاد ہونے کے باوجود بھی لی جا سکتی ہے لہٰذا بعض اجزاء جسم میں عتق ثابت ہوجائے گا اور مکمل عتق ثابت کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

معلوم ہونا شرط نہیں

باقی رہا منسوب الی العتق کا معلوم ہونا تو عام علماء کے نزدیک اس کا معلوم ہونا صحت عتق کے لئے شرط نہیں لہٰذا مجہول کی طرف بھی عتق کی نسبت صحیح ہے۔ مثلاً اپنے دو غلاموں کو کہے: "احدکما حر" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) یا یوں کہے ھذا

حر ا و ھذا " (یہ آزاد ہے یا یہ)۔ قیاس کی نفی کرنے والے علماء کے نزدیک جس غلام کی طرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو اس کا معلوم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلے پر کلام مسئلہ طلاق کی مانند ہے جس کو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دیا ہے۔ اور برابر ہے کہ جہات "مقارن" ہو یا "طاری" جس کی صورت یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلاموں سے ایک معین کو آزاد کیا پھر آزاد کردہ کو بھول گیا جس کی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی۔ اور ایک شرط مال کے بدلے اعتاق میں غلام کا قبول کرنا ہے تو جب تک وہ قبول نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا۔

اور ان شرائط میں سے ایک شرط مجلس ہے اور وہ اعتاق کی مجلس ہے جبکہ غلام حاضر ہو اور علم کی مجلس ہے اگر غلام غائب ہو جس کی وجہ ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کریں گے۔

آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کی شرائط

وہ شرط جس کا تعلق آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں سے ہے، وہ "مِلک" (ملکیت) ہے کیونکہ مالک اور مملوک دونوں اضافی اسم ہیں۔ دونوں میں مِلک کا تعلق ہے پس آزاد کردہ کی گردن کا ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا شرط ہے۔

اس مسئلے میں تین چیزوں کے بیان کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے، دوسرے یہ کہ آزاد کرنے کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت آزاد کردہ کا مملوک ہونا شرط ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ مطلق اسمِ مملوک کے تحت اعتاق میں کون لوگ داخل ہیں اور کون نہیں ہے۔

ا۔ ثبوتِ عتق کے وقت غلام کا مملوک ہونا

پہلی چیز یعنی ثبوتِ عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی مِلک میں ہونے پر دلیل ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔

یعنی جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا دوسری چیز یہ ہے کہ محل (غلام جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی ملک کا زائل ہونا ثبوتِ عتق کے لئے شرط ہے اور ملک کا زائل ہونا تبھی ہو سکتا ہے جب وہ پہلے ثابت ہو۔ اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ کسی دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر آزاد کرنے سے اعتاق نافذ نہیں ہوتا البتہ احناف کے نزدیک مالک کی اجازت پر یہ اعتاق موقوف رہتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک موقوف بھی نہیں رہتا۔ یہ مسئلہ فضولی کے تصرفات کا ہے جس کا بیان کتاب البیوع میں ہوگا۔ اسی طرح عبد ماذون اور مُکاتب بھی بوجہ عدم ملکیت اعتاق کا حق نہیں رکھتے اسی طرح عبد ماذون یا مُکاتب اگر کسی اپنے محرم عزیز کو خرید لے تو وہ محرم بوجہ مذکور آزاد نہ ہوگا۔

مسائل اگر عبد ماذون اپنے آقا کے کسی محرم رشتہ دار کو خرید لے تو اگر اس محرم رشتہ دار کی گردن قرض میں مستغرق نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر ایسا دین (قرض) نہیں جس میں اس کی گردن پھنسی ہوئی ہو تو مولیٰ اس کا مالک بن گیا لہٰذا وہ محرم مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اسے بذاتِ خود خریدتا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر اس محرم غلام پر اتنا دین ہو جس میں اس کی گردن ہی پھنسی ہوئی ہو یعنی اس قرض میں اس کو بیچا جا سکتا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے مدیون ماذون غلام کی کمائی کا مالک

نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک مالک ہوتا ہے اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ہے جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہوگی۔

○ اگر مکاتب اپنے آقا کے بیٹے کو یا کسی دوسرے محرم رشتہ دار کو خریدے تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ آقا کی ملک میں نہیں یا کیونکہ وہ مکاتب کی کمائی ہے اور آقا مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا۔ لہٰذا آزاد نہ ہوگا

○ اگر مکاتبہ (مکاتب باندی) اپنے اُس بیٹے کو خریدے جو اس کے آقا کے نطفہ سے ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کا اعتاق مکاتبہ اور اس کے بیٹے میں نافذ ہوتا ہے لہٰذا نسب کی وجہ سے حکم کے طریق پر آزاد ہو جائیگا۔

آقا کا اپنے مکاتب غلام کو، عبد ماذون کو، قبضہ سے پہلے پہلے خریدے گئے غلام کو رہن میں رکھے گئے غلام کو اور مزدور غلام کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ملک رقبہ بدستور قائم ہے۔

○ اسی طرح وہ غلام جس کی گردن (ملکیت) کی وصیت ایک آدمی کے نام ہو اور اس سے خدمت لینے کی وصیت دوسرے آدمی کے نام ہو، اس غلام کو اگر موصیٰ لہ (جس کے نام گردن کی وصیت ہو) آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ غلام اس کی ملکیت ہے۔

○ اسی قاعدہ کی بنیاد پر امام ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ حربی آدمی جب اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ حربی کی ملکیت ثابت ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ آزاد کر دے اور اس کا رستہ چھوڑ دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اختلاف کا نہ ہونا عتق کے بارے میں ہے اور ولاء (وراثت) کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آزاد کنندہ کے لئے ثابت ہوگی یا نہیں؟ طحاوی نے امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غلام جسے چاہے اپنا وارث بنا سکتا ہے اس کی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس وقت کیلئے ہے جب غلام دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف نکل آئے جب وہ دارالاسلام کی طرف نکل آئے تو اسکی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی کیونکہ وہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوا بلکہ دارالحرب سے نکلنے کے باعث آزاد ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی آزادی مالک کے آزاد کرنے کے باعث ہوئی ہے۔

اس مسئلہ یعنی حربی کے عتق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی آدمی نے اپنے مملوک کو آزاد کیا ہے لہٰذا اس پر عتق واقع ہوگا جیسا کہ اس کو بیچتا تو بیع واقع ہوتی اور جیسا کہ دارالاسلام میں ہوتا اور اپنے حربی غلام کو یا مسلمان غلام کو یا ذمی غلام کو آزاد کرتا تو اس پر عتق واقع ہوتا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اُس حربی آدمی نے اپنی ملک کو آزاد کیا ہے اور اہل حرب کے اموال حقیقۃً ان کی ملک میں ہوتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں اور اگر لونڈی ہو تو حربی کا اس پر قابض ہونا صحیح ہوتا ہے مگر یہ کہ وہ غیر معصوم ملک ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے۔ کہ حربی کا دارالحرب کے اندر اپنے حربی غلام کو آزاد کرنا بغیر تخلیہ (اس کا رستہ چھوڑ دینے) کے معنی عتق کو مفید نہیں کیونکہ عتق اُس قوتِ حکمیہ سے عبارت ہے جو محل عتق (غلام) کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کے باعث وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ اور اپنے ملک میں ہونے کو روک سکتا ہے۔ اور یہ چیز تخلیہ کے

بغیر اس قسم کے اعتاق سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ مولی کا غلام پر قبضہ حقیقۃً قائم ہوتا ہے اور دار الحرب میں اہل حرب کی ملکیت ان کے دین میں حسی قہر اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ہوتی ہے حتیٰ کہ غلام جب اپنے آقا پر غالب آجائے اور اس پر قبضہ کرلے تو اس کا مالک بن جاتا ہے اور جب تخلیہ نہ پایا گیا تو وہ اس کے قبضہ میں اور حقیقی غلبہ میں ہوا لہذا عتق کا معنیٰ ظاہر نہیں ہوگا یہی معنی ہے مشائخ کے اس قول کا کہ ایسا غلام زبان کے لحاظ سے تو آزاد ہے مگر ہاتھ کے اعتبار سے ابھی غلام ہے بخلاف اس کے کہ وہ دار الاسلام کے اندر آزاد کرے کیونکہ دار الاسلام میں ثبوتِ عتق کے ساتھ ہی قبضہ اور تملک (ملک میں ہونے) کا ہاتھ منقطع ہوجاتا ہے۔ اور معنیٰ عتق ظاہر ہوجاتا ہے اور معنیٰ عتق یہ ہے کہ غلام کو ایسی قوت حاصل ہوجائے جس کے ذریعے وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ کو دفع کرسکے اور بخلاف اس صورت کے جب مسلمان اپنے مسلمان غلام کو دار الحرب میں آزاد کرے کیونکہ مسلمان قبضہ اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ملکیت میں ایمان نہیں رکھتا۔ اور اگر مسلمان اپنے حربی غلام کو دار الحرب میں آزاد کردے تو وہ تخلیہ کے بغیر بھی استحساناً آزاد ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے وہ طرفین (امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہ ہو جیسا کہ حربی دار الحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کرے تو آزاد نہیں ہوتا اور کچھ فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا اور اس اختلاف کی بنیاد پر جب حربی دار الحرب میں اپنے کسی محرم کا مالک بنے گا تو طرفین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ قریبی کی ملکیت عتق کو واجب کرتی ہے تو اس میں اختلاف مسئلہ اعتاق میں اختلاف کی مانند ہوا۔

اعتاق کے وقت مملوک ہونے کی بحث

دوسری قابلِ بیان چیز یہ تھی کہ آیا اعتاق (آزاد کرنے) کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت غلام کا مملوک (ملک میں) ہونا شرط ہے یا نہیں؟

اعتاق کی تین صورتیں

تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اعتاق تین صورتوں سے خالی نہیں ہوسکتا یا تو تنجیزاً یعنی فی الفور ثابت ہوگا یا تعلیقاً یعنی کسی شرط کے ساتھ معلّق (مشروط) ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ تو پہلی صورت یعنی فی الفور ثابت ہونے میں اعتاق کے وجود کے وقت آزاد کردہ کا ملک میں ہونا شرط ہے کیونکہ "تنجیز" نام ہی فی الحال عتق کے ثابت ہونے کا ہے۔ اور ظاہر ہے ملک کے بغیر عتق ثابت نہیں ہوسکتا۔

معلّق (مشروط) اعتاق کی تفصیل

اگر اعتاق بصورت تعلیق ہو تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ تعلیق کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ ایک "تعلیق محض" جس میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہوتا اور دوسری وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم ہوتا ہے یہ تعلیق ایک لحاظ سے تعلیق اور ایک لحاظ سے معاوضہ ہے۔

پھر تعلیق محض کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو ملک اور سببِ ملک کے علاوہ کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور دوسری ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک تو صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے تعلیق اور دوسری صرف معنیٰ کے اعتبار سے تعلیق نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہاں دو طرح کا بیان ہوگا ایک تو تعلیق کی ان اقسام کا بیان جن کے صحیح ہونے کے لئے تعلیق کے

وجود کے وقت مِلک کا قیام شرط ہے اور جن میں شرط نہیں دوسرا اس امر کا بیان کہ جس سے شرط کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔

کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت ملک اور سبب ملک کے سوا کسی شرط کیساتھ تعلیق کی صورت یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے یا تُو نے فلاں آدمی کے ساتھ گفتگو کی تو آزاد ہے یا فلاں آدمی (تیرے پاس) آیا تو بھی تُو آزاد ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کہنا صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ ان جملوں میں حرف تعلیق (اِن) اور جزاء دونوں پائے جاتے ہیں یہ تعلیق کی یہ قسم ملک کے علاوہ کے اندر صحیح نہیں ہوتی حتیٰ کہ اپنے غیر مملوک غلام سے اگر کہے کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) بعد ازاں اسے خرید لیا اور وہ اُس گھر میں داخل ہوگیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنا سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب شرط پائی جائے تو عتق بھی ثابت ہوجائے نیز یہ کہ ملک کے سوا عتق واقع نہیں ہوتا اور یہاں جب شرط پائی گئی تھی یعنی جب یہ کہا تھا کہ "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو اس وقت وہ غلام اس کی ملک میں نہ تھا۔ لہٰذا تعلیق کے وقت ہی جب ملک نہ تھی تو شرط کے پائے جانے کے وقت کہاں آجائے گی پس عدم ملک کی وجہ سے وجود شرط کے باوجود غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ شرطیہ قسم اٹھا (تعلیق کرنا) شرط اور جزاء ہے اور جزاء وہ ہوتی ہے جو شرط کے پائے جانے کے وقت غالب الوجود یا متیقن الوجود ہوتا جس کا پایا جانا یقینی ہو تاکہ یمین (تعلیق) کا مفہوم یا مطلوب حاصل ہوسکے اور وہ مطلوب یہ ہے کہ کسی چیز سے باز رہنے یا کسی چیز کے حاصل کر لینے پر طاقت حاصل ہوجائے پس جب تعلیق کے وقت ملک ثابت ہو تو شرط کے پائے جانے کی وقت جزاء غالب الوجود ہوگی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے تک تو ملک باقی رہتی ہے لہٰذا یمین یا (تعلیق) کا مفہوم حاصل ہوجائے گا۔

اسی طرح تعلیق کو جب ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تو شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء کا پایا جانا یقینی ہوگا۔ جب تعلیق ملک میں ہو تو آزاد ہوجائے گا ورنہ قسم کھل جائیگی حتیٰ کہ اگر اپنے غلام سے کہا: ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) پھر اس گھر میں غلام کے داخلہ سے پہلے پہلے اس کو بیچ دیا۔ بیچے جانے کے بعد وہ غلام اس گھر میں داخل ہوا جب کہ اس کی ملک میں نہ تھا تو ایسی صورت میں قسم باطل ہوجائے گی۔ اور اگر بیچے جانے کے بعد بھی غلام اس گھر میں داخل نہ ہوا حتیٰ کہ پہلے مالک نے اسے دوبارہ خرید لیا دوبارہ ملک میں آنے کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہوگیا تو آزاد ہوجائے گا اس لیے کہ تعلیق ملک کے زائل ہوجانے سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ تعلیق کے باقی رکھنے میں (غلام کا) فائدہ ہے عین ممکن ہے کہ وہ غلام بذریعہ خرید یا کسی اور سبب (ہبہ وغیرہ) سے دوبارہ پہلے آقا کی ملک میں آجائے پس جب ملک لوٹ آئیگی اور تعلیق باقی ہوگی تو آزاد ہوجائے گا۔ جس کی وجہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کرچکے ہیں

مسائل: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: ان بعتک فانت حر" اگر میں نے تمہیں بیچا تو تو آزاد ہے پھر اسے بیع صحیح کے ساتھ بیچ دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب شرط پائی گئی یعنی جب بیچ دیا گیا تو ملک باقی نہ رہی اور جب ملک باقی نہ رہی تو عتق بھی ثابت نہ ہوا۔ اور اگر بیع فاسد کے ساتھ اسے بیچا اور وہ ابھی اس کے قبضے میں بھی ہو تو آزاد ہوجائیگا۔ کیونکہ بیع فاسد میں ملک باقی رہتی ہے۔

○ اگر تعلیق ملک کے اندر دو شرطوں کے ساتھ کی گئی ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک آخری شرط کے وجود کے وقت قیام ملک کی رعایت کی جائے گی بخلاف امام زفر کے۔ حتیٰ کہ مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے کہا "اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو آزاد ہے"، بعد ازاں دخول دار سے پہلے پہلے اس کو بیچ ڈالا۔ بیچے جانے کے بعد غلام ایک گھر میں داخل ہو گیا پھر آقا نے اسے خرید لیا اور وہ دوسرے گھر میں داخل ہوا تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور امام زفر کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "ان دخلت الدار فانت حر ان کلمت فلاناً (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے اگر تو نے فلاں سے بات کی) تو یہاں بھی دخول دار کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے دخول دار (گھر میں داخل ہونے) کو انعقاد یمین کی شرط بنایا ہے اور عتاق کی یمین (شرطیہ قسم) ملک یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب چیز کے علاوہ منعقد نہیں ہوتی گویا اس نے گھر میں داخلہ کے وقت غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تو آزاد ہے

اگر اپنے غلام سے کہا: انت حر ان شئت او احببت او رضیت او ھویت"، یا اپنی باندی سے کہا "اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے یا جب تجھے حیض آئے تو تو آزاد ہے"، تو ان تمام صورتوں کا نتیجہ وہی ہے جو طلاق میں ہوتا ہے اور جس کا مفصل ذکر ہم نے پہلے کر دیا

اگر اپنے غلام سے کہا کہ "اگر فلاں نے چاہا تو تو آزاد ہے" اب اگر فلاں نے اس خبر کے جاننے کی مجلس میں کہا کہ میں نے چاہا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر فلاں نے کہا کہ میں نہیں چاہتا ہوں تو غلام آزاد ہو جائے گا لیکن فلاں کے قول (لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں) کی وجہ سے نہیں کیونکہ وہ اس مجلس میں چاہ بھی سکتا ہے بلکہ یہ آزادی کے اعراض اور ایک دوسری چیز یعنی (لا اشاء کہنے کے ساتھ اشتغال کے باعث مجلس کے باطل ہونے کی وجہ سے ہے کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ آقا جب کہے کہ اگر فلاں نے آج نہ چاہا تو تو آزاد ہے۔ اب فلاں نے کہا شئت (میں نے چاہا) تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر وہ کہے (لا اشاء (میں نہیں چاہتا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد جب تک مدت باقی ہے وہ چاہ سکتا ہے۔ ہاں جب آج کے دن کی مدت گزر چکی اور اس نے نہ چاہا تو اس وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔

اگر مشیتِ نفس کے ساتھ تعلیق کرتے ہوئے کہا "انت حر ان شئت انا"، (اگر میں نے چاہا تو تو آزاد ہے) اب اگر مولیٰ کی طرف سے عمر بھر مشیت نہ پائی جائے تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مشیت یا عتق اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں۔ کیونکہ یہ تفریق نہیں اس لئے کہ عتاق اس کے ہاتھ میں ہے۔

اگر آقا نے کہا "انت حر ان لم تشاء"، (اگر تو نے نہ چاہا تو تو آزاد ہے) جواب میں اگر اس نے کہا "شئت" (میں نے چاہا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر جواب میں: لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں یا نہیں چاہوں گا) کہا تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ "لا اشاء" کہنے سے نہ چاہنا (جو آزاد ہونے کی شرط تھی) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ موت تک چاہ سکتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں نہ چاہنا اسی مجلس پر موقوف تھا جب اس نے "لا اشاء" کہا تو گویا اس نے فی الحال اس مجلس سے

اعراض کرلیا ہے اور یہ "نہ چاہنا" اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں وہ موت تک چاہ سکتا ہے البتہ جب اس کی موت واقع ہوگئی تو اب "نہ چاہنا" ثابت ہوگیا لہٰذا موت سے قبل بلا فصل وہ آزاد ہوجائے گا اور اس کا اعتبار تہائی مال میں کیا جائے گا جیسا کہ مرض میں عتق ہو تو اس کا اطلاق تہائی مال پر ہوتا ہے اس لئے کہ موت عموماً پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی۔

اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا "انت حر غداً ان شئت" تو کل آزاد ہے اگر چاہے، تو اس جملے میں مشیت (چاہنا) کل کے ساتھ خاص ہے اگر اس نے فی الحال چاہا تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ کل آنے والے میں نہ چاہے۔

اگر غلام سے کہا "انت حر ان شئت غداً" (اگر تو چاہے تو کل آزاد ہے)، تو اس جملے میں مشیت کا اختیار فی الحال ہے۔ اگر غلام نے اسی وقت حریت کو پسند کرلیا تو کل کو آزاد ہوجائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے کل کی طرف منسوب اعتاق کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت مشیت کو کل میں چاہتی ہے اور دوسری صورت میں مشیت کے ساتھ معلق اعتاق کو کل کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا وہ کل پر مشیت کے مقدم ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشیت (آزادی چاہنا) کل کی معتبر ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال کی مشیت معتبر ہوگی۔

مال کے عوض آزاد کرنا

اسی قبیل میں سے آدمی کا اپنے غلام کو یہ کہنا ہے کہ: ان ادیت الی الفاً فانت حر، (اگر تو نے مجھے ایک ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے)" یہ صورت اور معنیً دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے اس لیے کہ اس میں شرط اور جزا پائی جاتی ہے لہٰذا یہ تعلیق ملک میں صحیح ہوگی اور عتق وجود شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور وہ شرط مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے ایک ہزار کی ادائیگی ہے۔ جب غلام ایک ہزار لے آئے اور لاکر مولیٰ کے سامنے ڈال دے تو اب مولیٰ خواہ چاہے یا انکار کرے بہر صورت اسے ایک ہزار قبول کرنا ہوگا اور قاضی مولیٰ کو وہ ہزار لینے پر بذریعہ قید مجبور کرسکتا ہے اسی طرح امام محمد نے بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ غلام جب مال اس طرح حاضر کردے کہ مولیٰ اس پر قبضہ کرسکتا ہو تو غلام آزاد ہوجائے گا اور یہ آزاد ہونا (عتق) استحسان ہے اور قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ جب تک مولیٰ مال کو قبضہ میں نہ لے یا قبول نہ کرلے اس وقت تک آزاد نہ ہو اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ قیاساً آزاد نہ ہوسکنے کی وجہ یہ ہے آقا نے عتق (آزادی) کو اسے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور ادائیگی اسوقت تک ثابت نہیں ہوسکتی جب تک کہ وہ (آقا) قبض نہ کرلے اور جب ادائیگی نہ پائی گئی تو عتق بھی نہ پایا گیا جیسا کہ آقا اگر غلام سے کہے کہ اگر تو مجھے ایک غلام ادا کردے تو تو آزاد ہے" وہ ایک ردی غلام لاکر سامنے کردیتا ہے تو آقا جب تک اس ردی غلام کو قبول نہیں کرلیتا اس وقت تک وہ آزاد نہ ہوگا اسی طرح اگر یہ کہے کہ " اگر تو مجھے ایک بوری گندم ادا کردے یا کپڑا ادا کردے یا جانور ادا کردے تو آزاد ہے" اب اگر غلام ردی قسم کی گندم یا کوئی کپڑا یا جانور لاتا ہے تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس کو قبول کرلے تو آزاد ہوجائے گا اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے جس سے میں حج کروں تو ایک ہزار مطلق سپرد کردینے سے آزاد نہ ہوگا جب تک کہ آقا قبول نہ کرے اسی طرح مٹکا شراب دینے کی شرط کا معاملہ

ہے۔ مذکورہ صورت میں استحساناً غلام کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو مال ادا کرنا اس بات سے عبارت ہے کہ وہ مال اس انسان کے سپرد کر دیا جائے باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :

ان اللّٰہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا (النساء)

یہاں "تؤدوا" بمعنی تسلموا" ہے یعنی سپرد کر دو۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا :

ان ادوا الی عباد اللّٰہ الخ (سورۃ الدخان)

یہاں بھی "ادوا" بمعنی "سلموا" ہے اور کسی شے کو تسلیم کر دینا (سونپ دینا یا حوالے کر دینا) اس بات سے عبارت ہے کہ اس چیز کو یوں سالم اور خالص بنا دیا جائے کہ کوئی دوسرا اس میں جھگڑا نہ کرے اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا عقد کتابت اور دیگر معاوضوں میں تخلیہ تسلیم ہی سمجھا جاتا ہے اور اس میں قبض کی احتیاج نہیں رہتی کیونکہ تخلیہ قبض کو متضمن ہے کیونکہ وہ تصرف کو ممکن بنا دیتا ہے اور یہی معنی ہے قبضہ کا نہ کہ معاوضہ کو ہاتھوں میں پکڑانا باقی رہے وہ قیاسی مسائل جن میں شرط نہ پائی گئی تو جزا بھی نہ پائی گئی تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ان کی صورت اس مسئلہ سے ذرا مختلف ہے مسئلہ عبد میں گو آقا نے مطلقاً عبد کا لفظ بولا تھا مگر اس کی مراد مقید غلام تھی یعنی پسندیدہ غلام نہ کہ ہر وہ لنگڑا لولا جس پر عبد کا لفظ بولا جاتا ہو اور یہ چیز اس کے ظاہر حال سے سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں اگر ردی غلام سپرد کیا گیا تو آزاد نہ ہو گا ہاں آقا اگر اس ردی کو بھی قبول کرے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پھر صاف سمجھا جائے گا کہ عبد سے اس کی مراد مطلق عبد تھا نہ کہ مقید۔ اور معلوم ہو گیا کہ اس میں اس کی کوئی اور غرض تھی لہٰذا ایک صریح چیز کی موجودگی میں حال کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جائیگا حتیٰ کہ اگر غلام آقا کی اس شرط پر عمدہ قسم کا اوسط درجے کا غلام لائے اور آقا اور لائے گئے غلام کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی اسکے قبض کرنے میں آقا کو کوئی چیز مانع ہو تو غلام جس سے شرط باندھی تھی آزاد ہو جائیگا یہی جواب مسئلہ کر (گندم کی بوری) کا ہے۔ رہا کپڑے کا مسئلہ تو اس کی صورت یوں ہے کہ آقا جب تک قبول نہ کر لے اس وقت تک آزاد نہ ہو گا اور نہ ہی اوسط درجے کا کپڑا ادا کرنے سے آزاد ہو گا کیونکہ کپڑے کی مختلف جنسیں اور متفاوت قسمیں ہوتی ہیں اور ثوب کا لفظ ہر کپڑے مثلاً ریشمی، ریشمی اور سوتی ملے جلے، کھردرے کپڑے اور اون کے کپڑے پر بولا جاتا ہے پھر کپڑے کی ہر جنس کے ماتحت کئی قسمیں ہوتی ہیں تو اوسط مجہول ہوا جس میں جہالت فاحشہ ہے اور ثوب کا لفظ ان قسموں میں سے ادنیٰ وسط پر ہی واقع نہیں ہو گا جیسا کہ ادنیٰ ردی پر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ ادنیٰ وسط کپڑا جو کھلا رہے اور وہ ایسا کپڑا ہے جس سے صرف ستر عورت کا کام لیا جا سکتا ہے نہ کہ زیب و زینت کا۔ اس کی قیمت ایسے غلام سے آزادئ ملکیت کے مقابلے میں ہے جس کی قیمت ہزار (روپیہ) ہے اور جب وہ وسط مجہول باقی رہا تو جھگڑا ختم نہ ہو گا لہٰذا سپردگی اور تخلیہ ثابت نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر آقا یہ کہے کہ "اگر تو مجھے ہروی کپڑا لا دے تو آزاد ہے" تو اس صورت میں ہروی کپڑے کی اوسط قسم کا اعتبار ہو گا اگر وہ اوسط درجے کا ہروی کپڑا لا کر پیش کرے گا تو آقا اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہی جواب مسئلہ دابۃ (جانور) کا ہے کیونکہ چوپائے مختلف جنسوں کے ہیں جن کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں اور دابہ کا اسم ہر قسم کے چوپائے پر بولا جاتا ہے حتیٰ کہ آقا نے اگر غلام سے کہا اگر تو ایک گھوڑا دے دے تو تو آزاد ہے۔ تو فقہا نے کہا ہے کہ گھوڑے کا لفظ اوسط درجے کے گھوڑے پر واقع ہو گا اور آقا کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ رہا مسئلہ حج تو اس

میں کچھ تفصیل ہے اگر آقا نے کہا ہو کہ " اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے پھر اس سے میں حج کروں یا کہا کہ اس سے میں حج کروں" پھر وہ غلام ایک ہزار لا کر پیش کرے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ آقا نے اس کی آزادی کو دو شرطوں (ہزار کی ادائیگی اور حج) کے ساتھ معلق کیا تھا لہٰذا ایک شرط کے وجود سے آزاد نہ ہوگا اور اگر آقا نے یہ کہا ہو کہ " اگر تو مجھے ایک ہزار دے جس کے ساتھ میں حج کروں تو تو آزاد ہے" پھر وہ ایک ہزار لائے اور ہزار اور آقا کے درمیان تخلیہ کر دے تو آزاد ہو جائیگا اس جملے میں " احج بھا " بیان غرض کے لیے ہے تاکہ غلام کو اس عقد کی ترغیب ہو کیونکہ اس کی کمائی ایک نیکی کے کام کے لئے ہوگی نہ کہ شرط کے لئے۔ رہا مسئلہ خمر (شراب) تو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں البتہ کتابت کے مسائل میں اتنا مذکور ہے کہ آقا جب شراب کے مٹکے پر یا خنزیروں کی مخصوص تعداد کی ادائیگی پر اپنے غلام کو مکاتب بنائے اور کہے کہ جب تو اتنا شراب یا اتنے خنزیر لائے تو تو آزاد ہے اور وہ غلام اس معاہدہ مکاتبت کو قبول کرلے تو یہ معاملہ کتابت فاسد ہوگا پھر اگر مکاتب غلام اتنی شراب یا اتنے خنزیر لا دے کہ آقا اور ان خنزیروں کے درمیان تخلیہ ہو جائے یعنی قبضہ میں کوئی روک ٹوک نہ رہے تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اور اسے اپنی جان کی قیمت ادا کرنا لازمی ہوگی تو جائز ہے کہ اس پر قیاس کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں بھی غلام تخلیہ کے باعث آزاد ہوا ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں عتق کا ثبوت حقیقتہً شرط کے پائے جانے کی وجہ سے ہے جس طرح کہ باقی مشروط تعلیقات میں ہوتا ہے نہ کہ معاوضہ کے طریقہ پر اور کئی مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ

مسائل: بشر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف کو سنا انہوں نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے غلام سے کہے " اذا ادیت الی الفا فانت حر" (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہے) یا متیٰ ادیت" (جب تو ادا کرے) کے الفاظ بولے یا " ان ادیت" (اگر تو ادا کرے) کہے، تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام مکاتب نہیں بنے گا اور مولیٰ کو اس بات کا حق ہوگا کہ اسے بیچ دے۔ یہی قول خود امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ مالک کے بیچنے سے پہلے پہلے غلام اگر ایک ہزار ادا کر دے تو مذکورہ تینوں اماموں کے نزدیک مالک کو ہزار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام استحساناً آزاد ہو جائے گا اور اگر غلام کے ہزار دینے سے قبل مالک فوت ہو جائے تو غلام مملوک ہی رہیگا اور مع اپنی کمائی کے مولیٰ کے ترکہ میں شمار ہوگا بخلاف مکاتب غلام کے۔ اور اگر ادائیگی سے پہلے پہلے خود غلام مرجائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو اس کا سارا مال مالک کا ہوگا اور اس مال سے ادائیگی نہیں کی جائے گی اب وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر ادائیگی کے بعد بھی اس کے پاس اپنی کمائی میں سے مال ہو تو وہ مولیٰ کا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب کی کمائی اپنی ہوتی ہے اور مالک کو عقد کتابت کی موجودگی میں اس کے مال لینے کا کوئی حق نہیں اور جب وہ آزاد ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ اس کے مال پر اس کے مالک کا حق نہیں اور فقہائے نے کہا غلام کی ایک ہزار کی ادائیگی سے پہلے پہلے مالک اگر اس کو بیچ دے تو صحیح ہے جیسا کہ اُن دخلت الدار فانت حر" کہنے کی صورت میں بیچ سکتا ہے۔ بخلاف مکاتب کے کیونکہ اس کی مرضی کے بغیر نہیں بیچ سکتا اور مکاتب غلام جب خود ہی اپنی فروخت پر راضی ہو گیا تو معاہدہ کتابت فسخ ہو جائے گا۔

اگر مالک اپنے دو غلاموں کو کہے " اگر تم دونوں ایک ہزار ادا کرو تو آزاد ہو" اب ان دونوں میں میں سے کوئی ایک اپنے حصّہ کی ادائیگی کر دیتا ہے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے عتق کو ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا تھا۔ جب شرط نہ پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ہی غلام اپنی طرف سے پورا ہزار ادا کر دے تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط دونوں کا مل کر ایک ہزار ادا کرنا تھا۔ ہاں اگر یہ کہے کہ پانچ

سو میری طرف سے ہیں اور پانچ میرے ساتھی نے بھیجے ہیں تاکہ ہیں تمہیں دے دوں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پوری ہو گئی اور وہ تھی دونوں کی طرف سے ایک ہزار کی ادائیگی۔ ایک کا حصہ براہ راست اور دوسرے کا بطور نیابت ادا ہو گیا۔ اور اگر ان دونوں کی طرف سے کوئی تیسرا آدمی ادا کرے تو بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کی طرف سے ادائیگی۔ ہاں اگر تیسرا اجنبی آدمی یہ کہے کہ میں نہیں یہ ہزار اس لیے دے رہا ہوں کہ وہ دونوں غلام آزاد ہوں گے اور مالک اس بات کو قبول کر لے تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ صورت ایک اجنبی آدمی کے ساتھ ایک دوسری شرط کے ساتھ تعلیق کے مترادف ہے گویا اس نے اجنبی آدمی سے یوں کہا کہ" اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے تو میرا غلام آزاد ہے" اور یہ ہزار مولی کو لوٹانا ہو گا کیونکہ مولی اپنے غلام کو آزاد کر کے دوسرے پر مال کا مستحق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس عتق کی منفعت اسی کو حاصل ہونے والی ہے لہٰذا وہ غیر کے مال کا مستحق نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ تو اس ہزار کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دے اور ہزار اس کے سپرد بھی کر دے۔ پھر دوسرے نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو ہزار طلاق دہندہ کے لئے ہو گا کیونکہ خاوند کو طلاق سے کوئی منفعت حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ تو ایک حق کا استقاط ہے اور اجنبی آدمی عورت پر محض احسان کرنے والا ہو گیا پس یہ صورت عورت کی طرف سے تبرعاً قرض ادا کرنے کے مشابہ ہو گئی بخلاف عتق کے۔ کیونکہ وہاں مولی کو منفعت حاصل ہوئی ہے اور وہ منفعت یہ ہے کہ غلام کی ولا اس کے واسطے ہو گی لہٰذا یہ بات جائز نہیں کہ وہ غیر پر بدل کا مستحق ہو۔ اگر اجنبی آدمی نے ایک ہزار دیا اور کہا کہ مجھے ان دونوں نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں ان کی طرف سے یہ ادا کروں پھر مالک نے قبول کر لیا تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پائی گئی اور یہ بات جائز ہے کہ کوئی آدمی ان کی طرف سے قاصد ہو اور قاصد کی ادائیگی خود بھیجنے والے کی طرف سے ادائیگی ہوتی ہے۔

اگر غلام ہزار کی ادائیگی اس مال سے کرے جو اس نے مالک کی طرف سے ٹھہرائی گئی اس شرط (ادائیگی ہزار پر آزادی) سے پہلے کمایا ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد تو ہو جائے گا مگر مالک اس سے ایک اور ہزار لینے کا حقدار ہو گا کیونکہ اس نے اس مال میں سے ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی اس لئے کہ اجازت شرط قبول کرنے کے مقتضی کے مطابق ثابت ہو گی اور یہ کمائی قبول شرط سے پہلے کی تھی تو یہ ہزار بمنزلہ غصب شدہ کے ہو گیا بایں طور کہ اس نے کسی دوسرے آدمی سے ہزار غصب کیا اور آدمی کر دیا حالانکہ مغصوب منہ نے اس ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام تو آزاد ہو جائے گا مگر غاصب کو حق ہو گا کہ وہ اپنی مغصوبہ رقم واپس لے اور مولی کے لئے جائز ہو گا کہ وہ اتنی رقم کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے۔ اور اگر غلام نے ایک ہزار اس مال میں سے ادا کیا جو اس نے آقا کی طرف سے اس شرط ٹھہرانے کے بعد کمایا تو یہ ادائیگی صحیح ہو گی اور غلام آزاد ہو جائے گا اور استحساناً آزادی کے بعد غلام سے مزید ایک ہزار لینے کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ غلام سے مزید ہزار لینے کے لئے رجوع کر سکتا ہے کیوں کہ اس نے یہ بھی مالک ہی کے مال سے ادائیگی کی ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ شرط کو قبول کر لینے کے بعد جو اس نے مال کمایا وہ بھی تو مالک ہی کا ہے کیونکہ غلام خود اس کی ملک میں ہے۔ بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتبت کے بعد وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ بطور استحسان مالک مزید ہزار کے لیے اسی کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ ادائیگی مالک کے اذن (اجازت) سے کی ہے۔ مالک کا اسے ایک ہزار کی ادائیگی کے لیے کہنا اور اس کا قبول کر لینا گویا مالک کی طرف سے دلالۃً

تجارت کی اجازت دینا ہے کیونکہ تجارت کے بغیر وہ ایک ہزار کی ادائیگی نہیں کر سکتا۔ پس وہ ماذون فی التجارۃ سمجھا جائے گا تو یہ ادائیگی اس کمائی میں سے ہوئی جس میں وہ مالک کی طرف سے ادا کرنے کا مجاز تھا (کیونکہ ماذون کو اپنی کمائی سے ادائیگی کا اختیار رہتا ہے) لہٰذا مالک دوبارہ ہزار کے لیے اس کی طرف رجوع نہیں کر سکے گا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ قبول شرط کے بعد حاصل ہونے والی یہ کمائی مکاتب کی کمائی کی طرح مولیٰ کی ملکیت کے حکم پر نہیں لہٰذا اس وجہ سے وہ مکاتب کی مانند ہوا اور اگر یہ غلام (جس سے ہزار کی ادائیگی کی شرط ٹھہرائی گئی ہے) باندی ہو ادائیگی سے پہلے بچہ جنے پھر ادائیگی کرے تو اس کا بچہ آزاد نہ ہوگا بخلاف مکاتبہ کے کہ جب وہ بچہ جنے گی پھر ادائیگی کرے گی تو خود بھی آزاد ہوگی اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہوگا۔

○ اگر غلام آقا سے کہے کہ ایک سو کم کر دیجیے۔ آقا نے سو کم کر دیا۔ اب غلام نے نو سو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی بخلاف مکاتبت کے کیونکہ مکاتبت میں عتق بطریق معاوضہ ثابت ہوتا ہے اور معاوضات میں اس طرح کی کمی ہو سکتی ہے جیسا کہ بیع میں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر شرط ہزار درہم کی ادائیگی ہو تو دنانیر ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا اگرچہ مولیٰ قبول کرے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

○ اگر اپنے غلام سے یہ کہا کہ "اگر تو نے ایک سال میری خدمت کی تو تو آزاد ہے"، تو جب تک پورا سال خدمت نہ کرے آزاد نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر غلام سے کہا "تو میری اولاد کی ایک سال خدمت کر اور تو آزاد ہے۔ اب اس کی اولاد میں سے سال پورا ہونے سے پہلے کوئی مر گیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حقیقۃً شرط کے پائے جانے سے ہی عتق ثابت ہوتا ہے۔ یہ حکم رضا یا عدم رضا یا بعض شرائط کے گرا دینے سے مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر زمانوں میں ہے کیا یہ بات نہیں کہ غلام سے اگر کہا جائے کہ "اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے"، اب وہ ایک میں تو داخل ہو چکا اور دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط اگر مالک ساقط کرنا چاہے تو نہیں ساقط ہو سکتی۔ اسی طرح یہ ہے۔ حتیٰ کہ ہزار کی ادائیگی کے ساتھ آزادی مشروط ٹھہرانے کے بعد مالک اگر غلام کو ہزار کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ایک ہزار کی ادائیگی۔ اس کے برعکس اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ امام محمد نے زیادات میں بیان کیا ہے کہ جب غلام سے کہے "اگر تو نے مجھے سفید تھیلی میں ایک ہزار دیا تو تو آزاد ہے" اور غلام نے سیاہ تھیلی میں لا کر پیش کیا تو آزاد نہ ہوگا اور کتابت کے معاملے میں ایسا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ صورت اس امر پر دلیل ہے کہ یہاں عتق شرط کے وجود کے ساتھ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطریق معاوضہ بخلاف عقد کتابت کے۔

○ اگر مالک نے اس غلام کو بیچ دیا جس کے ساتھ ہزار کی ادائیگی پر آزادی کا معاہدہ کر چکا تھا، پھر دوبارہ اس کو خرید لیا اب اگر وہ ایک ہزار ادا کرتا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مالک کو ایک ہزار کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ زیادات میں امام محمدؒ نے کہا کہ مالک کو قبول کرنے پر مجبور تو نہیں کیا جائے گا ہاں خود قبول کر لے تو غلام آزاد ہو جائے گا قاضی نے بھی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں یہی ذکر کیا ہے کہ مالک کو مجبور نہیں کیا جائیگا یہ حکم اس وقت ہے جب غلام بیچے جانے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے باخیار کی بنا پر واپس مالک کو لوٹا دیا جائے اور پھر وہ ادائیگی کرے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حکم اصل کی طرف لوٹایا جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو شرط اور جزاء کے ساتھ معلق کیا تھا جو ملک کے قائم رہنے کے ساتھ مقید نہیں۔ ملک ثانی میں بھی شرط اور جزاء کا وہی حکم ہو گا جو ملک اوّل میں تھا جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعدازاں اس کو بیچ دیا اور پھر خرید لیا اب اگر وہ اس گھر میں داخل ہوتا ہے تو آزاد ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرط اور جزاء موجودہ ملک کے ساتھ مقیّد ہے کیونکہ مالک کا مقصود یہی ہے کہ وہ مال کما کر اسے لادے اور اسی کی ترغیب میں اس نے عتق کو معلق کیا ہے البتہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ یہ تعلیق ملک موجود کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اب غلام کو دوبارہ خریدنے کے بعد جب اس نے ہزار کی ادائیگی کر دی اور مالک نے قبول کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے تعلیق کو مطلق رکھا تھا اور اگر قبول نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ اس کی تعلیق ظاہر حال کے اعتبار سے قائم ملک کے ساتھ مقید تھی۔

○ مالک اگر اپنی باندی سے کہے "جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے، اس طرح کہ ہر ماہ ایک سو، تو تو آزاد ہے" اور باندی نے اس شرط کو قبول کر لیا تو یہ عقد کتابت نہ ہو گا۔ مالک کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ جب تک اس نے ادا نہیں کیا اسے بیچ دے باندی نے اگر کسی مہینے کی قسط ادا نہ کی اور پھر کسی دوسرے مہینے میں دی تو آزاد نہ ہو گی۔ ابوحفص اور ہشام کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ عقد مکاتبت ہے اور مالک کو اسے بیچنے کا حق نہیں۔ اور اگر کسی مہینے کی قسط رہ گئی اور پھر دوسرے مہینے میں ادا کر دی تو جائز ہو گا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے اس میں ایک مقرر مدت کو داخل کیا ہے لہٰذا یہ عقد مکاتبت ہے۔ ابوحفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وقت معین میں شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنا ہے لہٰذا یہ کتابت نہیں جیسا کہ اگر اسے یہ کہتا کہ "اگر تو فلاں کے گھر میں آج داخل ہوئی یا فلاں کے گھر کل داخل ہوئی تو تو آزاد ہے"، تو یہ کہنا کتابت نہیں ہوتا اگرچہ اس میں ایک مدت کو داخل کیا ہے۔ اس روایت کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اسے یہ کہتا کہ "جب تو مجھے اس مہینے میں ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے" پس اُس نے اُس متعین مہینے میں ادائیگی نہ کی بلکہ کسی دوسرے مہینے میں ادائیگی کی تو آزاد نہ ہو گی۔ اگر یہ عقدِ کتابت ہوتا تو دوسرے مہینے کی ادائیگی باطل نہ ہوتی بجز قاضی کے حکم کے یا باہمی رضامندی کے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عقد کتابت نہیں بلکہ وقت معیّن میں شرط کے ساتھ تعلیق ہے۔

تعلیق بالاداء اور مجلس

تعلیق بالاداء کیا اسی مجلس تعلیق پر موقوف ہے یا بعد میں بھی اس کا اعتبار ہو گا؟ تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر اس نے کہا "متی ما ادیت" یا اذا ما ادیت" یعنی جب تو اتنی رقم ادا کرے تو تو آزاد ہے، تو یہ تعلیق اسی کہنے کی مجلس پر موقوف نہیں کیونکہ ان الفاظ میں مطلق وقت کا تذکرہ ہے اور اگر کہا" ان ادیت الی" یعنی اگر تو نے مجھے اتنی رقم دی تو تو آزاد ہے، تو کتاب الاصل کے بیان کے مطابق یہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہے۔ اسی مجلس پر موقوف ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ اگر اسی مجلس میں غلام نے مقررہ رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گا ورنہ نہیں۔ اور بشر نے امام ابویوسفؒ سے جو کچھ روایت کیا ہے اس کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کہنا بھی اسی مجلس پر موقوف نہیں۔ بشر نے امام ابویوسفؒ سے یوں روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آدمی کے بارے میں یوں فرمایا ہے جس نے اپنے غلام سے کہا " ان ادیت الی الفا فانت حر " یا کہا " متی ادیت " تو ان کلمات یعنی اِنْ اور "متی" کو امام ابویوسف نے برابر قرار دیا ہے اور دونوں کا ایک ہی حکم لگایا ہے پھر یہ کہ کلمہ" اذا " اور" متی " اسی مجلس پر موقوف نہیں ہوتے۔ اسی طرح کلمہ " ان " میں بھی تعلیق مجلس پر موقوف نہ ہوئی۔ بشر کا بیان اسی چیز پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ اس نے امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بنیاد پر کہا ہے کہ ان المولیٰ اذا باعہ ثم اشتراہ فادی المال عتق (جب مولی نے غلام کو بیچ دیا پھر اسے خرید لیا اور اس نے مقررہ مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا، اور یہ بات سمجھ سے بعید ہے کہ ایک ہی مجلس میں بیع بھی ہو، خرید بھی ہو اور پھر ادائیگی بھی ہو لہٰذا امام الفاظ میں عتق مجلس تعلیق پر موقوف نہیں اور وجہ ظاہر ہے کہ عتق شرط کے ساتھ معلق ہے نہ کہ مجلس کے ساتھ۔ لہٰذا عتق اسی مجلس پر موقوف نہیں جیسا کہ دیگر شروط مثلاً ان دخلت الدار فانت حر، وغیرہ کے ساتھ تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔

کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ادا رکے ساتھ معلق عتق در اصل اختیار عبد کے ساتھ معلق ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ گویا اس نے انت حر ان شئت کہا ہے اور اگر ان شئت کہا جائے تو وہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اذا شئت یا متی شئت کہا جائے تو تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔ اور برابر ہے کہ ہزار کی ادائیگی یکمشت کی جائے یا قسطوں میں کی جائے۔ مالک کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا یہانتک کہ جب ہزار پورا ہو جائیگا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے ہزار کی مطلق ادائیگی کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے۔ اور وہ ادائیگی ہو چکی ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں، جو اپنی مرض میں اپنے غلام سے کہے اذا ادیت الی الفا فانت حر (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے) اور اس غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہی ہو اور وہ مالک کے اس قول کے بعد کی اپنی کمائی سے ہزار ادا کر دے، یہ نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور استحسان تمام مال میں سے آزاد ہوگا اور امام زفرؒ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ غلام نے مولی کی ملک میں رہتے ہوئے حاصل کیا ہے، غلام جب خود مملوک ہے تو اس کا کمایا ہوا روپیہ بھی مملوک ہوگا۔ جب مولی نے اپنا حق اس کی گردن سے ساقط کر دیا تو وہ تبرعاً ساقط کرنے والا قرار پائے گا لہٰذا اس کی آزادی تہائی مال میں سے ہونی چاہیئے جیسا کہ اگر اسے ابتداءً ہی آزاد کرتا تو وہ بھی تہائی مال میں سے ہوتا بخلاف کتابت کے کیونکہ مولی مکاتب غلام کی کمائی کا مالک نہیں رہتا۔ اس کی کمائی اپنی گردن کا عوض ہوتی ہے لہٰذا وہ تمام مال میں سے آزاد کیا جاتا ہے۔ احسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ جو غلام نے مالک کے " اذا ادیت الی الفا فانت حر " کہنے کے بعد کمایا ہے وہ مالک کی ملک نہیں کیونکہ مالک نے از خود غلام کو ہزار کی ادائیگی پر عتق کا لالچ دلایا ہے تو عتق کو ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کرنا اس کے حاصل کرنے کا سبب قرار پایا۔ اس وجہ سے اس غلام کی کمائی بمنزلہ مکاتب کی کمائی کے ہو گئی۔

○ اگر مولی اپنے غلام سے کہے " ادالی الفا وانت حر۔ " (تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے) تو جب تک غلام ہزار کو ادا نہ کرے گا آزاد نہ ہوگا اور اگر وانت حر کی بجائے " فانت حر" بولے تو کہا گیا ہے کہ اس طرح کہنا یا پہلے کی طرح کہنا برابر ہے جب تک مال ادا نہ کرلے گا آزاد نہ ہوگا کیونکہ جواب امر "واؤ" کے ساتھ بھی آتا رہتا ہے اور "فا" کے ساتھ بھی۔ اور اگر کہے " اِدِّالیَّ الفاً اَنْتَ حُرٌّ " تو غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا چاہے غلام نے ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے میں کوئی ایسا حرف نہیں جو عتق کے تعلق کو ادا کے ساتھ واجب کر دے۔ واللہ عزوجل اعلم

ولادت کے ساتھ معلّق اعتاق

اسی قبیل میں سے یہ ہے کہ مولی جب اپنی باندی سے کہے: "ان ولدت ولدا فھو حر۔" (اگر تو لڑکا جنے تو وہ آزاد ہے) یا کہے "اذا ولدت ولدا فھو حر" (جب تو لڑکا جنے تو وہ آزاد ہے) تو لونڈی میں قیام مِلک کا اعتبار، بوقت تعلیق کیا جائے گا کیونکہ بوقتِ تصرف (بوقت تعلیق) اگر لونڈی میں مِلک ثابت ہوگئی تو ظاہر ہے کہ ولادت کے وقت تک بھی مِلک باقی ہوگی لہٰذا مِلک کی نسبت ولادت کے وقت کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں تاکہ تعلیق صحیح ہو جب تعلیق صحیح ہو جائیگی تو ہر وہ لڑکا جسے وہ اس مالک کی مِلک میں جنے گی آزاد ہوگا اور اگر اُس لونڈی نے کسی دوسرے کی مِلک میں لڑکا جنا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اگر لونڈی نے مولی کے مرنے کے بعد لڑکا جنا یا اپنے بیچے جانے کے بعد جنا تو قسم (تعلیق) باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے اس کے پیٹ پر کوئی چیز ماردی جس سے اس کا حمل گر گیا تو وہ مردہ جنین عبد ہی متصور ہوگا کیونکہ آزادی نے بعد از ولادت حاصل ہونا تھا اور یہ ضرب قبل از ولادت واقع ہوئی ہے لہٰذا اس جنین کا تاوان آزاد کا سا تاوان نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر مولی نے اپنی باندی سے یہ کہا ہو کہ "اذا حملت بولد فھو حر" (جب تو لڑکے کے ساتھ حاملہ ہوگی تو وہ آزاد ہے) تو مردہ جنین آزاد متصور ہوگا کیونکہ اسے حمل کے وقت سے ہی آزادی حاصل ہوگئی ہے اور اس کی ضمانت آزاد کی سی ضمانت ہوگی۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ باندی جب تک وضع حمل نہ کرلے اس وقت تک ہم اُس حمل کی آزادی کا حکم نہیں لگاتے کیونکہ ولادت سے پہلے حمل کے وجود کو صحیح معنوں میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ مارنے کے وقت جب اس نے حمل گرا دیا تو اس کا وجود معلوم ہوگیا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حریت (آزادی) تو حمل میں جان پائے جانے کے بعد ثابت ہوتی ہے اور مردہ جنین سے اس کی جان کا پتہ نہیں چلتا تو اس کی حریت کا حکم کیسے لگایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جب مارنے والے پر اُس جنین کی دیت (خون بہا) کا حکم لگایا ہے تو وہ جنین زندہ کے حکم میں ہوگیا کیونکہ زندہ کے اِتلاف (ہلاک کرنے) پر ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر مولی نے اس لونڈی کو بیچ دیا اور اُس نے مشتری کے ہاں چھ ماہ گزرنے سے پہلے بچہ جنا تو بچہ آزاد ہوگا اور بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ اب ہمیں یقین ہوگیا کہ مولی نے جب اسے بیچا تھا تو اُس وقت حمل موجود تھا اور اُس حمل کے لئے حریت ثابت تھی اور حمل کی حریت ماں کے بیچے جانے کے جواز میں مانع ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔ اور اگر لونڈی نے مشتری کے ہاں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کے بعد لڑکا جنا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب بوقت بیع حمل کے وجود کا یقین نہیں لہٰذا بیع کو فسخ کرنا اور حریت کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا۔

مسائل

اگر مولی اپنی باندی سے کہے "اگر پہلا بچہ جس کو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے" اتفاق سے اس کے ہاں دو بچے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوگئے تو اب یہ صورت حال چند وجوہ سے خالی نہیں۔ یا تو یہ بات معلوم ہوگی کہ اُن دونوں بچوں میں سے پہلے کس کی ولادت ہوئی ہے بایں طور کہ مولی اور باندی دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو جانتے ہیں یا دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو نہیں جانتے یا دونوں کا اس بارے میں اختلاف ہوگا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلا بچہ کون ہے تو مسئلہ ہی حل ہے اگر لڑکا پہلا بچہ ہو تو لڑکا تو غلام ہی رہے گا کیونکہ اس کی ولادت سے اس کی ماں کا عتق معلق ہے اور وہ ولادت

کے بعد آزاد ہو جائیگی تو لڑکے کا ماں کے پیٹ سے جدا ہونا غلامی کے حکم پر ہوا لہٰذا اس میں ماں کا عتق مؤثر نہ ہوگا اور اس کی ماں یعنی لونڈی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی اور لڑکی ماں کے آزاد ہو جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی۔ اگر پہلے پیدا ہونے والی لڑکی ہو تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی دوسری صورت میں جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون سا ہے؟ تو لڑکا تو ہر صورت میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی آزادی کی کوئی شکل سرے سے نہیں بنتی چاہے ولادت میں مقدم ہو یا مؤخر اس لئے کہ ولادت میں اگر پہلے ہوا تو یہ اس کی ماں کی آزادی کی شرط ہے نہ کہ اس کی آزادی کی اور اس کی ماں کا عتق بوجہ مذکور اس میں مؤثر نہیں اور اگر ولادت میں پہلی لڑکی ہوئی تو اس کی ولادت کسی کے حق میں آزادی کی شرط نہیں ٹھہرائی گئی تو غلام کی آزادی کا سرے سے کوئی حال نہ ہوا تو وہ ہر حال میں غلام قرار پایا۔ باقی رہی لڑکی اور اسکی ماں تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہو جائینگی اور اپنی نصف قیمت میں سعایت کرینگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے آزاد ہے اور ایک اعتبار سے غلام۔ وہ یوں کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو گئی اور ماں کی آزادی کے باعث لڑکی بھی آزاد ہو گئی کیونکہ لڑکی ماں کے تابع ہے اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں بیٹی دونوں آزاد نہ ہوں گی ماں تو عدم شرط کی وجہ سے اور لڑکی ماں کے تابع ہو کر کیونکہ لڑکی عتق یا غلامی میں ماں کے تابع ہے۔ تو گویا دونوں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں مملوک قرار پائیں۔ اس اشتباہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک دونوں میں کم از کم نصف عتق آجائے گا اور آدھی آدھی آزاد ہو جائیں گی۔ اور بقدر امکان دونوں صورتوں پر عمل ہو جائیگا۔ اس سلسلے میں امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مولیٰ سے اللہ تعالیٰ کی اس بات پر قسم اٹھائی جائیگی کہ وہ واقعی نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا ہوا ہے یا نہیں۔ اگر وہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو ماں بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی۔ اور لڑکا غلام رہے گا اور اگر مولیٰ قسم اٹھالے تو ماں اور اولاد سب غلام رہیں گے اسی طرح مولیٰ نے جب مخاصمہ نہ کیا حتیٰ کہ مرگیا اور اس کے بعد اس کے وارث سے مخاصمہ کیا گیا تو اس نے اقرار کیا اور اس بات پر اللہ کی قسم اٹھالی کہ لڑکا پہلے پیدا نہیں ہوا تو سب کے سب غلام رہیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ احوال کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب بیان مشکل ہو اور یہاں تو بیان ممکن ہے کہ حالف کے قول کی طرف رجوع کیا جائے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہاں قسم کے ساتھ بیان لینے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ فریقین اس بات پر متفق ہیں کہ وہ پہلے ہونے والے بچے کے متعلق نہیں جانتے تو قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو اس چیز کی قسم اٹھانے پر مجبور کرے کہ وہ واقعی پہلے پیدا ہونے والے بچے کو نہیں جانتا۔ اب رہی مولیٰ اور باندی کے درمیان اختلاف کی صورت۔ (یعنی مالک کہے کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی اور لونڈی کہے کہ لڑکا) تو اس صورت میں مولیٰ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہے۔

○ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ پہلا بچہ جسے تو جنے اگر لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے۔ اتفاق سے اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو ماں اور بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی نہ کہ بیٹا۔ ماں تو شرط پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکی ماں کی متابعت میں ماں کی آزادی بیٹے میں مؤثر نہ ہوگی کیونکہ وہ پیدا ہی غلامی کے حکم پر ہوا ہے۔ اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی تو صرف وہی آزاد ہوگی کیونکہ اسی کی ولادت کے ساتھ اسی کا عتق معلق تھا اور اس کا عتق کسی دوسر میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون تھا تو لڑکی ہر حال میں آزاد ہے اور لڑکا ہر حال میں

غلام ہے اور ماں نصف آزاد ہوگی اور اپنی باقی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ لڑکی کا ہر حال میں آزاد ہونا اس لئے ہے کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو وہ ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگی اور اگر خود پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگی۔ بہرکیف وہ ہر حال میں آزاد ہے۔ اور لڑکے کا ہر حال میں غلام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کی آزادی معلق ہی نہیں۔ پہلے پیدا ہو یا بعد میں۔ باقی رہی ماں تو وہ نصف اس لئے آزاد ہے کہ اس کے دو حال ہیں۔ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو آزاد اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو غلام جب وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام ٹھہری تو دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے نصف کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اگر دونوں (مولی اور لونڈی) کا آپس میں اختلاف ہو تو مولی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جس کی وجہ اوپر بیان ہو چکی۔

اگر مولی لونڈی سے یہ کہے کہ پہلا بچہ جس کو تو جنم دے اگر لڑکا ہو تو وہ آزاد ہے اور اگر لڑکی ہو تو آزاد ہے۔ پس اُس نے لڑکے اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو وہ آزاد ہے۔ ماں اور بیٹی آزاد نہیں ہوں گی اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں اور لڑکا آزاد ہوں گے نہ کہ لڑکی۔ اور اگر یہ یقین نہ ہو کہ پہلے کونسا بچہ پیدا ہوا ہے تو لڑکا تو ہر حال میں آزاد ہے۔ کیونکہ ہر صورت میں اس کے غلام ہونے کا کوئی حال نہیں بنتا چاہے پہلے پیدا ہوا ہو چاہے بعد میں (پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط کی بنا پر اور بعد میں پیدا ہوا ہو تو ماں کے تابع ہو کر) اس کے مقابلے میں لڑکی ہر حال میں غلام ہے پہلے پیدا ہوئی ہو یا بعد میں۔ کیونکہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہو تو صرف وہی آزاد ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو بھی ماں اور بیٹا آزاد ہوں گے لڑکی کے آزاد ہونے کا کوئی حال نہیں۔ لہٰذا وہ غلام ہی رہے گی اور ماں کا نصف آزاد ہوگا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ کیونکہ وہ ایک حال میں مکمل غلام اور ایک حال میں مکمل آزاد قرار پاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نصف آزاد ہوگا اور نصف کے لئے سعایت کرے گی۔ اور اگر دونوں کا آپس میں اختلاف ہو تو مولی کا قول معتبر ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔ یہ تو اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے اور اگر وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورت مسئلہ اسی طرح بنے گی۔ یعنی اگر معلوم ہو کہ پہلی اولاد لڑکا ہے تو فقط وہی آزاد ہوگا۔ نہ کہ دوسرے کیونکہ اسی کا عتق معلق تھا۔ اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ تو غلام رہے گی مگر ماں اور باقی ساری اولاد آزاد ہو جائے گی کیونکہ ماں شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہو گئی اور جب ماں آزاد ہو گئی تو باقی اولاد ماں کی اتباع میں آزاد ہو گئی اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کا ۳/۴ آزاد ہوگا اور ۱/۴ قیمت کے لئے سعایت کرے گا یعنی اپنی قیمت کا ۱/۴ حصہ کما کر مالک کو دے گا۔ اور ماں نصف آزاد ہوگی اور نصف کے لئے سعایت کرے گی باقی رہیں دو لڑکیاں تو ان میں سے ہر ایک کا ۱/۴ آزاد ہوگا اور باقی ۳/۴ کے لئے سعایت کرے گی۔ اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ پہلی اولاد اگر لڑکا ہو تو وہ لڑکا تمام کا تمام شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگا اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو دونوں لڑکے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ پہلے لڑکی پیدا ہونے پر جب ماں آزاد ہو گئی تو بعد کی ساری اولاد (دو لڑکے اور ایک لڑکی) آزاد ہو گئی اب ایک لڑکے کی آزادی تو یقینی ہو گئی اور دوسرے کی آزادی میں شک پڑ گیا مشکوک لڑکے کی دو حالتیں ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام تو وہ ۱/۲ آزاد اور ۱/۲ حصہ غلام قرار پایا۔ اب ایک تو مکمل آزاد ہوا

اور دوسرا آدھا مگر یہ معلوم نہیں کہ اُن میں سے کون پورا آزاد ہے اور کون آدھا لہٰذا آزادی میں دونوں برابر ٹھہرے اور کوئی ایک دوسرے سے اس معاملے میں اولیٰ نہیں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک ۳/۴ حصہ آزاد ہوگا اور باقی اپنی ۱/۴ حصہ کی قیمت ادا کر دے گا۔ رہی ماں تو اس کے دو حال ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام۔ کیونکہ اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد نہیں ہوتی اور اگر پہلے لڑکی ہو تو آزاد ہو جاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت یوں ہوگی کہ اس کا نصف آزاد ہوگا اور باقی نصف حصے کی قیمت ادا کرے گی۔ باقی رہیں دونوں لڑکیاں تو ان میں سے ایک تو بلاشبہ لونڈی ہے کیونکہ اگر پہلی اولاد لڑکا ہو تو دونوں لڑکیاں غلام ہوں گی اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ لڑکی تو آزاد نہیں ہوگی البتہ دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ تو ایک حالت میں دونوں میں سے ایک آزاد ٹھہری اور دوسری حالت میں دونوں غلام۔ پس وہ ایک آزادی دونوں کے لئے آدھی آدھی ثابت ہوگی جو کل کا ۱/۴ بنتی ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک ۱/۴ حصہ آزاد ہوگی اور باقی ۳/۴ حصہ کی قیمت ادا کرے گی۔ واللہ اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی لونڈی سے کہا "اگر تُو نے لڑکا جنا پھر لڑکی جنی تو تُو آزاد ہے اور اگر تو نے لڑکی جنی پھر لڑکا جنا تو لڑکا آزاد ہے" اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلا بچہ لڑکا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو جائے گی اور لڑکا اور لڑکی غلام رہیں گے کیونکہ جب وہ پیدا ہوئے تو اس وقت تک ان کی ماں غلام تھی۔ اور ماں کا عتق اُن میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر لڑکا آزاد ہوگا۔ اور ماں بیٹی آزاد نہیں ہوں گی کیونکہ لڑکے کا عتق ان میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو لڑکی ہر حال میں غلام ہے کیونکہ اس کا کوئی بھی حال آزادی کا نہیں بنتا۔ اور لڑکے اور ماں کا ایک حال چونکہ آزادی کا ہے اور دوسرا غلامی کا تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہوں گے اور باقی نصف قیمت ادا کرنے کی سعایت کریں گے۔ اور جب مولیٰ و لونڈی کا آپس میں پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کی بات مانی جائے گی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے۔ جب وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورتِ مسئلہ یہی بنے گی۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکے جنے پھر دو لڑکیاں جنیں تو ماں وجودِ شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی اور دونوں لڑکے اور پہلی لڑکی غلام رہیں گے اگر اس نے لڑکا جنا پھر دو لڑکیاں اور پھر لڑکا جنا تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسرا لڑکا اور دوسری لڑکی ماں کی آزادی کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکیوں اور پھر دونوں لڑکوں کو جنا تو پہلا لڑکا وجود شرط کی بنا پر آزاد ہوگا باقی سب غلام رہیں گے۔ اسی طرح جب وہ پہلے لڑکی جنے پھر دو لڑکے اور پھر لڑکی جنے تو پہلا لڑکا شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہوگا اور باقی دوسرا لڑکا اور دونوں لڑکیاں غلام رہیں گی۔ اسی طرح جب پہلے لڑکی پھر لڑکا پھر لڑکی اور پھر لڑکا جنے تو صرف پہلا لڑکا وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگا باقی اولاد آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان چاروں میں سے پہلی اولاد کونسی ہے تو ساری اولاد یعنی دونوں لڑکوں اور دونوں لڑکیوں میں سے ہر ایک کا ۱/۴ حصّہ آزاد ہوگا کیونکہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی تو ہر حال میں غلام میں باقی دوسرے لڑکے اور دوسری لڑکی کا ایک حال آزادی کا اور ایک حال غلامی کا بنتا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف آزاد ہوگا۔ اب ایک لڑکی کا ۱/۲ عتق دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا

کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہیں دی جا سکتی لہٰذا دونوں کے حصے میں چوتھائی چوتھائی آزادی آئی یہی تقسیم دونوں لڑکوں کے درمیان ہوگی ۔ باقی رہی ماں تو اس کا نصف آزاد ہوگا باقی نصف کی قیمت ادا کریگی کیونکہ اس کے دو حال ہیں اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد ٹھہرتی ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہو تو غلام قرار پاتی ہے ۔ اور اگر دونوں (مولی اور لونڈی) کا پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولی کا قول بوجہ مذکور مع الیمین معتبر ہوگا۔

○ اگر مولی اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تو نے وہ بچہ جنا جو تیرے پیٹ میں ہے تو وہ آزاد ہے" اب لونڈی نے اگر اس دن سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ آزاد ہوگا اور اگر چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا ۔ وجہ یہ ہے کہ چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے پر یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ تعلیق کے وقت حمل موجود تھا کیونکہ بچہ چھ ماہ سے کم میں پیدا نہیں ہوتا اور جب چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس بات کا احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید تعلیق کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں ہوا ہو۔ اسی طرح مولی جب لونڈی سے یوں کہے کہ "جو بچہ تیرے پیٹ میں موجود ہے وہ آزاد ہے" تو وہ اسی وقت (یعنی کہنے کے وقت) سے آزاد ہو جاتا ہے اور پہلی صورت میں ولادت کے بعد آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی آزادی ولادت پر موقوف ہے ۔

○ اگر مولی اپنی لونڈی سے کہے کہ "جب تو حاملہ ہوگی تو تو آزاد ہے" اب اس نے اگر اس کلام کے وقت سے دو سال سے کم میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی اور اگر دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد ہوگی کیونکہ مولی کی یہ تعلیق اس حمل کے متعلق ہے جو وقت تعلیق کے بعد واقع ہوگا۔ اگر اس نے دو سال سے کم میں بچہ جنا ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق حمل موجود ہو لہٰذا آزاد نہ ہوگی اور اگر پورے دو سال پر بچہ جنا ہے تو دونوں احتمال ہیں یعنی اس وقت حمل ہونے کا بھی اور نہ ہونے کا بھی۔ پس ثبوت حریت میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی اور جب دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس امر کا یقین ہو گیا کہ وہ وقت تعلیق حاملہ نہیں تھی۔ بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد ماں کے پیٹ میں نہیں ٹھہرتا پس عتق کی شرط (یعنی یمین کے بعد حمل) جب پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کیا تمہاری (احناف کی) یہ اصل نہیں ہے کہ جب وطی مباح ہو تو اس وقت حمل کی مدت کا اندازہ چھ ماہ سے کیا جا سکتا ہے تو یہاں آپ نے چھ ماہ کا اندازہ کیوں نہیں لگایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری یہ اصل اس معاملے میں ہے جہاں رجعت کا اثبات یا اعتاق بالشک نہ ہو۔ یہاں اگر ہم مدت حمل چھ ماہ بنائیں تو اس میں عتق کا اثبات شک کے ساتھ ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں ۔ پھر اگر لونڈی نے اس کلام کے بعد دو سال سے زائد عرصے کے بعد بچہ جنا حتی کہ آزاد ہو گئی اور بچہ جننے سے پہلے مولی نے اس کے ساتھ وطی کی تھی ۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے ولادت سے قبل چھ ماہ سے کم کے عرصے میں وطی کی ہے تو اس پر حق مہر ہوگا اور اگر ولادت سے قبل چھ ماہ سے زائد عرصہ میں وطی کی ہے تو پھر اس پر مہر نہیں ہوگا کیونکہ لونڈی اگر وطی سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنے تو معلوم ہو گیا کہ وطی کے وقت وہ حاملہ تھی کیونکہ وضع حمل کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے ۔ لہٰذا اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے لونڈی سے ثبوت حریت کے

بعد وطی کی ہے اور جب لونڈی وطی کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ بعد بچہ جنے تو اس امر کا احتمال ہے کہ حمل اسی وطی سے قرار پایا ہو لہٰذا اس پر مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ وطی ثبوتِ حریت کے بعد نہیں ہوئی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس سے پہلے کی وطی سے حمل قرار پا چکا ہو اس اعتبار سے مہر واجب ہوگا پس مہر کے وجوب میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ مہر شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مولی جب لونڈی سے مذکورہ بات کہے اور یہ کہنے کے بعد اس سے وطی کرے تو پھر اس کے چھوڑ دے یعنی وطی نہ کرے حتی کہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ ہے یا نہیں ، اگر اسے حیض (یا ہواری خون) آتا ہے تو طہر کے بعد بیشک پھر وطی کر لے اور اگر حیض نہ آئے تو معلوم ہو گیا کہ وہ حاملہ ہو چکی ہے (کیونکہ حاملہ کو حیض نہیں آتا) ، اور حمل کے باعث آزاد ہو چکی ہے لہٰذا اب اس کے ساتھ وطی کرنا آزاد عورت کے ساتھ وطی کرنا ہے جو حرام ہے لہٰذا حرام کے ارتکاب سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے لونڈی کے ساتھ ہمبستری نہ کرے اسی لئے خرید کردہ لونڈی کا حیض کے ذریعے استبراء رحم (رحم کا حمل سے بری ہونا) کیا جاتا ہے تاکہ پتہ چل جائے کہ اُس کا رحم فارغ ہے ، اور اگر مولی اس لونڈی کو اس کے بچہ جننے سے قبل فروخت کر دے اور وہ مشتری کے ہاں بچہ جنے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے بعد الیمین دو سال سے زائد میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو بیع صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات جائز بلکہ یقینی ہے کہ بچہ کا علوق بعد الیمین ہوا ہے لہٰذا محض شک سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر یمین (تعلیق عتق) کے بعد دو سال سے کم میں بچہ جنے تو دیکھا جائے گا اگر ولادت بعد از بیع چھ ماہ سے کم میں ہوئی ہو تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ بیع سے پہلے ہی وہ حاملہ ہو چکی تھی اور جب حاملہ ہو گئی تو شرط کے مطابق آزاد قرار پائی اور اس کی ماتحت اس کا بچہ بھی آزاد ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع جائز نہیں اور اگر وقتِ بیع سے پورے چھ مہینے یا چھ مہینے سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو پھر آزاد نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر جائز ہے کہ بچے کا حمل بعد از بیع ٹھہرا ہو۔ پس محض شک سے بیع فسخ نہ ہوگی۔

○ اگر مولی اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تیرا حمل لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے" اتفاق سے اس حمل میں لڑکا اور لڑکی دونوں تھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ رحم میں جو کچھ ہے اس تمام کا نام حمل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ یعنی حاملہ عورتوں کی مدتِ عدت وضع حمل ہے یہاں حمل سے مراد "جمیع ما فی البطن" ہے اور رحم میں جو کچھ ہے جب تک سب کے سب کو وضع نہ کر دیں عدت ختم نہیں ہوتی۔ اور اس صورت میں ظاہر ہے۔ تمام حمل نہ اکیلا لڑکا ہے اور نہ اکیلی لڑکی۔ بلکہ حمل کا بعض حصہ لڑکا اور بعض حصہ لڑکی ہے۔ تو مالک نے گویا یوں کہا تھا کہ "تیرا کل حمل اگر لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے" اب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا ہے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔ اسی طرح مالک نے اگر اپنی لونڈی سے "ان كان ما في بطنك غلامًا فانت حرة" کہا تو اس صورت میں بھی جمیع ما فی البطن مراد ہوگا اور لڑکا اور لڑکی میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر کہا کہ "ان كان في بطنك غلام فانت حرة۔ یعنی اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں لڑکا اور لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ "ان كان في بطنك غلام" کہنا جمیع ما فی البطن سے عبارت نہیں بلکہ یہ جملہ صرف لڑکے کے وجود کو چاہتا ہے اور وہ پایا گیا اور ساتھ لڑکی بھی پائی گئی تو وہ دونوں آزاد ہوں گے۔

○ اگر مولیٰ نے لونڈی سے کہا "اگر تو حاملہ ہے تو آزاد ہے" اس کلام کے بعد لونڈی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ اور اس کا بچہ آزاد ہوں گے اور اگر اس کلام کے بعد پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ کم سے کم مدتِ حمل چھ مہینے ہے۔ جب اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا تو معلوم ہوگیا کہ تعلیق کے وقت اس کا حمل موجود تھا لہٰذا عتق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوگی اور وہ شرط بھی "تعلیق کے وقت حاملہ ہونا" اور جب ماں آزاد ہوگئی تو تبعاً اس کا حمل (بچہ) بھی آزاد ہوگیا اور جب اس نے پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق کے بعد حمل ٹھہرا ہو لہٰذا آزاد نہ ہوگی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس وقت حمل موجود ہو۔ اس لحاظ سے آزاد ہوگی تو عتق میں شک واقع ہوگیا اور شک کے ساتھ عتق واقع نہیں ہوتا۔

اسی تعلیق کے قبیل سے تدبیر اور استیلاد بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک موت کی شرط کے ساتھ تعلیق عتق ہے۔ دونوں میں فرق صرف اتنا ہے کہ تدبیر میں شرط کے ساتھ زبانی تعلیق ہے اور استیلاد میں عملاً لیکن دونوں میں شرط حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر۔ ان دونوں پر مستقل ابواب آگے آرہے ہیں۔

تعلیق محض

تعلیق محض مِلک اور سببِ مِلک کے علاوہ کسی دوسری چیز سے عتق کو معلق کرنا ہے۔ یہ معنیً تو تعلیق ہے مگر صورۃً تعلیق نہیں بنتی۔ مثلاً مالک کا اپنی باندی کو یوں کہنا کہ "کل ولد تلد ینہ فھو حر" یعنی ہر وہ لڑکا جسے تُو جنے وہ آزاد ہے۔ یہ جملہ صورۃً تو تعلیق نہیں بنتا کیونکہ اس میں نہ تو کوئی حرفِ تعلیق ان، اذا وغیرہ ہے اور نہ ہی حرفِ "کل" کلمہ تعلیق ہے لیکن یہ جملہ معنیٰ کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ اُس نے ایک صفت کے ساتھ موصوف چیز پر عتق کو واقع کیا ہے اور وہ لڑکا ہے جسے لونڈی جنے پس عتق کا واقع ہونا اس لڑکے کا اِس صفت (لونڈی کے جننے) کے ساتھ متصف ہونے پر موقوف ہے جیساکہ اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوتا ہے جس کے ساتھ عتق معلق ہوتا ہے مثلاً مالک کا باندی کو کہنا کہ:

"ان ولدت ولداً فانت حر" (اگر تو نے لڑکا جنا تو تُو آزاد ہے) یا کہنا کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تُو آزاد ہے) وغیرہ تو گویا مذکورہ کلام میں معنیٰ تعلیق موجود ہے اگرچہ صورۃً تعلیق نہیں۔

یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے جب کہ لونڈی بوقتِ تعلیق، تعلیق کنندہ کی مِلک میں ہو۔ اگر کسی غیر مملوک لونڈی کو کہا کہ "کل ولد تلد ینہ فھو حر" تو یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی حتیٰ کہ بعد میں اگر اس لونڈی کو خرید لیا اور اس نے اس کے ہاں بچہ جنا تو وہ لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق لونڈی اس کی مِلک میں نہ تھی اور نہ ہی اس نے عتق کو مِلک یا سببِ مِلک کی طرف منسوب کیا تھا۔ یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہوسکتی ہے جب کہ لونڈی وقتِ تعلیق اس کی مِلک میں ہو اور لونڈی کا مِلک میں ہونا ہی اِس تعلیق کی صحت کے لئے کافی ہے ولادت کی اضافت مِلک کی طرف کرنا صحتِ تعلیق کے لئے شرط نہیں کہ یوں کہے "کل ولد تلد ینہ وانت فی ملکی فھو حر" جس کی وجہ پیچھے گزر چکی۔ پھر اس لونڈی نے اگر اس کی مِلک میں لڑکا جنا تو وجودِ شرط کے باعث لڑکا آزاد ہوجائے گا اور اگر کسی دوسرے کی مِلک میں لڑکا جنا تو لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق

دوسرے کی ملک میں تھی اور یمین باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اسے بیچ دیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو یمین باطل ہو جائے گی حتی کہ اگر اسے دوبارہ خرید لیا اور وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہو گا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اور اسی مسئلہ کی بنیاد پر جب آدمی اپنے مملوک یا غیر مملوک غلام سے کہے "ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں پیدا ہو وہ آزاد ہے" اور اس غلام کے ہاں باندی سے لڑکا پیدا ہوا اب اگر وہ باندی حلف اٹھانے (تعلیق کرنے والے کی حلف (تعلیق) کے دن ملک میں تھی تو لڑکا آزاد ہو گا ورنہ نہیں اور اس مسئلے میں لونڈی کی ملک کی طرف دیکھا جائیگا نہ کہ غلام کی ملک کی طرف۔ کیونکہ غلامی اور آزادی میں لڑکا ماں کے تابع ہوتا ہے نہ کہ باپ کے تکلم کے وقت جب لونڈی اس کی ملک میں ہوئی تو ظاہر یہی ہے کہ ولادت کے وقت تک اس کی ملکیت باقی رہے گی اور ماں کی ملک لڑکے کی ملک ثابت ہونے کا سبب ہے۔ اب یہ بات یوں ہو گئی کہ گویا اس نے غلام سے کہا ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں میری باندی سے ہوا وہ آزاد ہے"تکلم کے وقت لونڈی اگر اس کی ملک میں نہیں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ وقتِ ولادت بھی اس کی ملک میں نہیں ہو گی پس تعلیقِ عتق نہ ملک میں پائی گئی اور نہ ملک کی طرف اس کی اضافت ہوئی لہٰذا یہ تعلیق صحیح نہ ہو گی۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب غلام کے ہاں حالف کی مملوکہ لونڈی سے نکاح سے بچہ پیدا ہوا اور اگر اس لونڈی سے بذریعہ زنا بچہ پیدا ہوا ہو یعنی غلام نے اس کے ساتھ زنا کیا ہو تو کیا وہ لڑکا آزاد ہو گا یا نہیں؟ اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

مسائل آقا اگر اپنی لونڈی سے کہے "پہلا لڑکا جسے تو جنے وہ آزاد ہے" یا کہے "اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے" اس لونڈی نے پہلے تو مردہ لڑکے کو اور پھر زندہ لڑکے کو جنم دیا۔ اب بلاشبہ مردہ بچہ تو آزاد نہیں ہو گا کیا زندہ بچہ بھی آزاد ہو گا یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا۔ اس اختلاف کی وجہ کیفیتِ شرط ہے یعنی مطلقاً لڑکے کی ولادت شرط ہے جب اس نے پہلے مردہ لڑکے کو جنم دیا تو شرط کا وجود پایا گیا اور قسم پوری ہو گئی یہ دوسری بات ہے کہ نزول جزاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مردہ بچے پر کیسے عتق وارد ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط زندہ لڑکے کی ولادت ہے لہٰذا مردہ لڑکے کی ولادت سے شرط نہیں پائی جائے گی اور قسم باقی رہے گی۔ زندہ لڑکے کی ولادت پر جب شرط پائی گئی تو اب جزاء بھی نازل ہو گی یعنی وہ لڑکا آزاد ہو جائیگا۔ صاحبین کی دلیل ہے کہ حالف (تعلیق کنندہ) نے مطلق لڑکے کی ولادت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ اس نے مطلق وَلَد کا نام بولا ہے اور اس میں موت اور زندگی کی کوئی قید نہیں اور مردہ لڑکا حقیقتاً پیدا ہوا ہے حتی کہ عورت اس کی ولادت کی وجہ سے نفاس والی کے حکم میں شمار ہوتی ہے اور اگر عورت عدت والی ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے اسکی عدت پوری ہو جاتی ہے اور عورت اگر لونڈی ہو تو وہ ام ولد بن جاتی ہے اور اسی لئے اس کی ولادت کے ساتھ اگر کسی دوسرے غلام کا عتق معلق ہو یا کسی عورت کی طلاق معلق ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے دوسرا معلق غلام آزاد ہو جاتا ہے اور عورت کی معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسی طرح مالک اگر اپنی لونڈی سے کہے کہ اگر تو نے لڑکا جنا تو وہ لڑکا بھی آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی آزاد ہے"۔ اب وہ لونڈی اگر مردہ لڑکا جنتی ہے تو وہ فلاں غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر مردہ لڑکے کی ولادت شرط نہ ہوتی تو وہ آزاد نہ ہوتا۔ جب لونڈی نے مردہ بچہ جنا تو شرط وجود میں آ گئی لیکن محل (لڑکا) چونکہ جزاء (آزادی) قبول کرنے کے اہل نہیں

اس لئے جزاء تو نازل نہیں ہو گی البتہ قسم پوری ہو جائے گی جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اس کو بیچ ڈالا بیچے جانے کے بعد غلام اس گھر میں داخل ہوا تو قسم پوری ہو جائیگی لیکن جزاء واقع نہ ہو گی حتیٰ کہ اگر دوبارہ اسے خریدا اور وہ اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا اگرچہ تعلیق کو ملک کے ساتھ مقیّد کرنا ممکن تھا گویا کہ اس نے کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہوا اور میری ملک میں ہوا تو آزاد ہے اس کے باوجود اس نے تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اسی طرح یہاں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب (اعتاق) کو ایسے محل کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حریت کو قبول کرنے والا ہو کیونکہ ایک عاقل آدمی اگر حریت کو ایسے آدمی میں واجب کرنے کا قصد کرے جو حریت کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بیوقوف ہے اور حریت کو قبول کرنے والا زندہ لڑکا ہی ہو سکتا ہے لہذا وہ زندگی کے ساتھ مقیّد ہوگا۔ گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ پہلا لڑکا جسے تو نے زندہ جنا وہ آزاد ہے جیسا کہ اس نے کسی دوسرے سے کہا اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ مار مضروب کی زندگی کے ساتھ مقیّد ہو گی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دوسرے کو اس کی موت کے بعد مارا تو وہ حانث نہ ہو گا کیونکہ محل (میت) ضرب کا قبول کرنے والا نہیں ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ یہاں جزاء کے نزول کی قید ہے اور وہاں شرط کے واقع ہونے کی قید ہے۔

بخلاف اس صورت کے جس میں اس نے ولادت کے ساتھ دوسرے غلام کے عتق یا اپنی بیوی کی طلاق کو معلّق کیا کیونکہ وہاں جس محل کی طرف ایجاب کو مضاف کیا گیا ہے وہ عتاق اور طلاق کو قبول کرنے والا ہے لہذا اس تعلیق کو لڑکے کی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ اس نے باندی سے کہا اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے یا کہا پہلا لڑکا جب تو جنے گی تو تو آزاد ہے۔ اب اس نے مُردہ لڑکا جنا تو وہ آزاد ہو جائے گی اور یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے اور یہی اُس صورت کا جواب ہے جب اس نے باندی سے کہا جب تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی۔ کہ مُردہ بچے کی ولادت دوسرے غلام کے عتق میں شرط بن سکتی ہے کیونکہ محل تعلیق کو قبول کرنے والا ہے اور خود لڑکے کی آزادی میں شرط نہیں بن سکتی کیونکہ محل (مُردہ) عتق کو قبول نہیں کر سکتا اور جائز ہے کہ ایک شرط کے ساتھ دو جزائیں معلق ہوں۔

پھر یہ کہ شرط کے پائے جانے پر ایک جزا نازل ہو اور دوسری کسی مانع کی وجہ سے نازل نہ ہو جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے "جب تجھے ایام ماہواری آئیں گے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلاں عورت کو بھی طلاق ہے" اور اس کی بیوی کہے کہ مجھے حیض (ایام ماہواری) آ گیا ہے اور وہ آدمی اپنی عورت کے اس دعویٰ کی تکذیب کرے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی مگر دوسری پر واقع نہ ہو گی اگرچہ شرط ایک ہی تھی اسی طرح یہاں ہے رہا دخول دار کا مسئلہ تو غلام کا دخول دار ملک کے ساتھ مقید نہیں۔ کیونکہ وقوع عتق کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا تعلیق کی صحت کے لیے ہوتا ہے اور وہاں وقوع عتق بغیر ملک کے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے پر محل (غلام) عتق کو قبول کر سکتا ہے۔ ہاں یہ عتق، مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور جو قسم یا تعلیق باطل ہو چکی ہو وہ مالک کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی اور ملک نفاذ عتق کی شرط ہے۔ جہاں تک زیر بحث مسئلہ کا تعلق ہے تو یہاں مردہ لڑکے میں وقوع عتق کی کوئی وجہ ہی نہیں لہذا یہاں مولود لڑکے میں زندگی کی قید لگانے کی ضرورت ہوگی۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ مالک جب کہے "پہلا غلام جو میرے پاس لایا جائے گا وہ آزاد ہے" پس اس کے پاس پہلے مردہ غلام اور پھر زندہ غلام لایا گیا تو زندہ غلام آزاد ہو جائے گا اور وہاں امام محمد نے کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا۔ احناف

میں سے جن اصحاب کا یہ قول ہے وہ خصوصاً امام ابو حنیفہ ہیں۔ اس قول کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی اوپر مذکور ہوئی کہ تعلیق عتق کو جس محل (غلام) کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ وہ غلام ہے جس پر عتق واقع ہی نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کے اس قول کو مطلق غلام نہیں بلکہ زندہ غلام کے پہلے داخل ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ مولود کے مسئلے میں ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق بعد میں داخل ہونے والا زندہ غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تعلیق کنندہ نے مطلق غلام کا لفظ بولا ہے اور اس نے غلام میں زندہ یا مردہ کی قید نہیں لگائی جیسا کہ ولادت کے مسئلے میں ہے بعض احناف کا کہنا ہے کہ یہ احناف کا متفقہ قول ہے اور امام قدوری نے کہا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ آقا نے عتق کو "عبد" کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے اور "عبد" مرقوق (مملوک) کو کہتے ہیں اور غلام پر جب موت آئی تو اس کی رقیت باطل ہو گئی لہٰذا اس مردہ غلام کے مالک پر داخل کرنے سے شرط نہ پائی گئی اور جب دوسرا زندہ غلام مالک کے پاس لایا گیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا بخلاف معاملہ ولد کے کیونکہ "ولد" نام ہے مولود کا اور مردہ بچہ بھی حقیقۃً مولود ہی ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رقیت (ملکیت) موت سے باطل نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ مولی پر اپنے مردہ غلام کا کفن دفن واجب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفن کا واجب ہونا ملک پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو آدمی مر جائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑ جائے تو اس کا کفن اس کے اقارب پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہاں کسی قسم کی ملک نہیں ہوتی۔ لہٰذا میت کے آقا کی جب ملک زائل ہو گئی تو اب دوسرا زندہ غلام اس کا پہلا غلام بن گیا جو اس کے پاس داخل کیا گیا۔ پس شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہو جائیگا۔

کُلُّ مملوکٍ کے ساتھ تعلیق

اسی تعلیق کے قبیل سے آدمی کا یہ کہنا ہے کہ "کلُّ مملوکٍ لی فھو حر" یعنی میرا جو بھی مملوک (غلام) ہے وہ آزاد ہے اس طرح کہنے سے عتق ہر اس غلام پر واقع ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہوگا حتی کہ اگر یہ کہنے کے وقت کوئی غلام اس کی ملک میں نہ ہو تو اس کا یہ کہنا لغو جائے گا اور بعد میں کبھی کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ کلام صرف زمانہ حال ہی کے لئے استعمال ہو سکتا ہے لہٰذا جو غلام فی الحال اس کی ملک میں نہیں اس کے ساتھ عتق متعلق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کلام کے ساتھ اول یا آخر میں کوئی شرط لگائے تو بھی فی الحال مملوک کے ساتھ عتق معلق ہوگا مثلاً یوں کہے "ان دخلت ھذہ الدار فکل مملوك لی حر" یعنی اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ یا ان دخلت الخ کی جگہ "اذا دخلت" "یا اذا ما دخلت" یا "متی دخلت" یا "متی ما دخلت" کے الفاظ کہے یا "ان دخلت" کے الفاظ "کل مملوك لی فھو حر" کے بعد میں کہے تو ان تمام صورتوں میں عتق کا تعلق اس غلام کے ساتھ ہوگا جو قسم (آزادی کے عہد) کے دن اس کی ملک میں ہوگا۔ اسی طرح جب کہے "کل مملوك املکہ" یعنی ہر غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا تو وہ آزاد ہے۔ تو اگرچہ لفظ "املك" (فعل مضارع) کا اطلاق حال اور مستقبل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مستقبل کی نیت کے بغیر مطلق فعل مضارع بولا جائے تو اس سے عرف کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے اور لغت کے اعتبار سے زمانہ حال ہی مراد لیا جاتا ہے عرف کے اعتبار سے اس کے حال کے لئے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے "فلان یا کل" یا فلان یفعل کذا"

تو اس سے کام کا ہونا زمانہ حال ہی میں سمجھا جاتا ہے یعنی فلاں آدمی کھا رہا ہے یا فلاں یہ کام کر رہا ہے۔ یا آدمی کہتا ہے" انا املك الف درھم " (میں ہزار درہم کا مالک ہوں) تو بھی فی الحال ملکیت ہی سمجھی جاتی ہے۔ شرعاً اس (فعل مضارع) کے زمانہ حال کے لیے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اشھد ان لا الٰہ الاّ اللہ" کہے تو وہ اسی وقت مومن ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہے" اشھد ان لفلان علی فلان کذا" تو وہ اسی وقت گواہ بن جاتا ہے اور اگر کہے" اُقر ان لفلان علیّ کذا" تو اس کا اقرار صحیح سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک لغۃً اس فعل (صیغہ مضارع) کے حال کے معنوں میں مستعمل ہونے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اس صیغہ کی وضع (بناوٹ) اصل میں ہے ہی حال کے لیے کیونکہ حال کے لئے کوئی دوسرا صیغہ نہیں جبکہ مستقبل کو" س" اور" سوف" کے ذریعے بھی ادا کیا جا سکتا ہے لہٰذا اس صیغہ میں زمانہ حال اصل ہے اور زمانہ مستقبل ضمنی۔ چنانچہ اس صیغے کو جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے حال ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر وہ آدمی کہے کہ اس (صیغہ مضارع) سے میری مراد وہ غلام تھا جو مستقبل میں میری ملکیت میں آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور جس کا بعد میں مالک ہو گا وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ فی الحال مملوک تو ظاہر لفظ کی بنیاد پر اور بعد کا مملوک اس کے اعتراف کی بنیاد پر آزاد ہو گا۔ جیسا کہ وہ کہے" زینب طالق" (یعنی زینب کو طلاق ہے) اور اس کی اس نام کے ساتھ معروف بیوی بھی ہو۔ پھر وہ کہے کہ میری مراد دوسری بیوی سے تھی اور اس کا نام بھی زینب ہے تو زینب نامی اس کی معروف بیوی کو ظاہر لفظ سے طلاق اور دوسری غیر معروف زینب کو اس کے اعتراف کی وجہ سے طلاق ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کہے" کل مملوك املكه الساعة فھو حر" (یعنی ہر غلام جس کا میں اس گھڑی مالک ہوں وہ آزاد ہے) تو اس قسم (عہد و پیمان) کے وقت جو غلام اس کی ملک میں ہو گا وہ آزاد ہو گا اور وہ غلام آزاد نہ ہو گا جو بعد میں کسی وقت اس کی ملک میں آئے۔ ہاں اگر" الساعة" سے اس کی مراد بعد کی گھڑی ہو تو بعد میں مملوک غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ" الساعة" سے لوگوں کے عرف میں عام طور پر موجودہ گھڑی (یعنی حال) ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ نجومیوں والی زمانی ساعت۔ لہٰذا ظاہر کے اعتبار سے یہ کلام فی الحال غلام پر لاگو ہو گا نہ کہ مستقبل میں ہونے والے غلام پر۔ اور اگر کہے کہ میری مراد اس سے وہ غلام تھا جس کا میں اس زمانی گھڑی مالک بنوں گا تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ ساعۃ اس کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اپنے آپ پر سختی کرنا ہے لیکن ان الفاظ کو، جو غلام فی الحال اس کی ملک میں ہے، اس سے پھیرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

برابر ہے کہ صیغہ مضارع کو مطلق بولے یا اسے کسی مقدم یا موخر شرط کے ساتھ معلق کرے مثلاً" ان دخلت الدار فکل مملوك املكه حر" کہنا یا" کل مملوك املكه حر ان

دخلت الدار" کہنا برابر ہے۔ ان میں عتق اس غلام کے ساتھ معلق ہو گا جو یہ الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا نہ کہ اس غلام کے ساتھ جو بعد میں اس کی ملک میں آیا ہو۔ جیسا کہ جب کہے "کل عبد یدخل الدار فھو حر" تو شرط پائے جانے پر بہرحال وہ غلام آزاد ہو گا جو مذکورہ تعلیقی الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا چاہے وہ کہے کہ میرا ارادہ بعد کے غلام سے تھا۔ اور اگر اس کا یہ ارادہ ہو تو بعد ازاں ملک میں آنے والا غلام بھی جب داخل ہو گا تو آزاد ہو جائے گا مگر فی الحال جو غلام ہے اس سے ان الفاظ کو پھیرنے میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی البتہ اپنے آپ پر سختی کرنے میں تصدیق کی جائیگی اور اگر ایسا کہنے کے دن کوئی غلام اسکی ملک میں نہ ہو تو قسم لغو جائیگی۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق فی الحال غلام کے ساتھ ہے اور فی الحال جب کوئی غلام ہی نہ ہوا تو قسم لغو قرار پائی کیونکہ محلوف علیہ (جس پر حلف اٹھایا گیا) کا وجود ہی نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کہے "ان کلمت فلانا اوان دخلت الدار فکل مملوك اشتریه فھو حر" (اگر میں نے فلاں سے بات کی یا میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے) یا یوں کہے کہ "کل امراة اتزوجھا فھی طالق" (ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں شادی کروں اسے طلاق ہے) کیونکہ لفظ "اشتری" یا "اتزوج" فی الحال معنی کا احتمال نہیں رکھتے پس یہ الفاظ نئی ملک یا نئی شادی کے مقتضی ہوں گے۔ اور بات کرنے کو یا گھر میں داخل ہونے کو اس غلام کے بارے میں انعقاد یمین کے لئے شرط بنایا جائے گا جسے بعد الیمین خریدے گا یا جس سے بعد الیمین شادی کرے گا اور اگر کہے "کل مملوك املکه الیوم فھو حر" (ہر مملوک جس کا میں آج مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کلام کے وقت اس کا ایک مملوک غلام ہو اور اسی دن ایک اور غلام کا بھی مالک بن جائے تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر الیوم کی جگہ "ھذا الشھر یا ھذہ السنة" کا لفظ بولے تو اس مہینے یا اس سال میں جس بھی غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ملکیت کو آج کے دن یا اس مہینے یا اس سال کیساتھ موقت کیا تو ضروری ہے کہ توقیت مقید ہو اور اگر ان اوقات میں حلف کے دن مملوکہ غلام کے سوا کسی غلام کا مالک نہ بنے تو یہ توقیت مقید نہ ہو گی اور اگر کہے کہ اس سے میری مراد ایک قسم کا غلام موجودہ یا بعد کا تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے جو ظاہر کے خلاف ہے ہاں دیانۃً عنداللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ باری تعالیٰ اس کی نیت سے آگاہ ہے۔

مسائل اگر آدمی کہے "کل مملوك املکه غدا فھو حر" (ہر مملوک جس کا میں کل مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس طرح کہنے سے اس کی کوئی نیت نہ ہو تو جامع الصغیر میں امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس کا وہ کل کو مالک بنے گا اور جو اس سے پہلے ملک میں ہو گا الاملاء میں بھی ان کا یہی قول ہے اور یہ امام محمد سے ابو سماعہ کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ صرف وہی غلام آزاد ہو گا جس کا کل کو مالک بنے گا اور جو کل سے پہلے ملک میں ہو گا وہ آزاد نہ ہو گا۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عتق کو ہر اس غلام کے لئے واجب کیا ہے جس کی طرف کل کو ملک منسوب کی جا سکے لہٰذا یہ کلام اس غلام کو بھی شامل ہو گا جو کل کو اس کی ملک میں آئے گا اور اس کو بھی جو کل سے پہلے ہی اس ملک میں ہے گویا اس نے کہا ہی یہ ہے کہ کل کو جو بھی غلام میری ملک میں ہو گا وہ آزاد

ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ "املك" اگرچہ اطلاق کے وقت حال کے لئے ہوتا ہے مگر جب اس نے عتق کو زمانہ مستقبل (غدا) کی طرف منسوب کر دیا تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ صیغہ بھی مستقبل کے لئے ہو گیا جیسا کہ یہ صیغہ "س" کے قرینہ سے مستقبل کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے لہٰذا یہ جملہ فی الحال مملوک کو شامل نہیں ہو گا۔

○ اسی اختلاف کی بنیاد پر جب کوئی آدمی کہے "کل مملوك املكه رأس شهر كذا فهو حر" (ہر غلام جس کا میں فلاں مہینے کے شروع میں مالک بنوں وہ آزاد ہے) اور "راس شهر" وہ رات ہے جس میں چاند نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ متصل اگلا دن۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا "راس الشهر" رات کی صرف وہ گھڑی ہو جس میں چاند نظر آئے کیونکہ لغوی اعتبار سے ہر مہینہ کا راس اس کا اول وقت ہے مگر عرف اور عادت میں چونکہ پہلی رات اور پہلے دن کو "راس الشهر" کہا جاتا ہے اس لئے پہلی رات اور پہلے دن میں جس غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد قرار پائے گا۔

○ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہو "کل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر" (ہر وہ غلام جس کا میں جمعہ کے دن مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) یہ روایت کی ہے کہ اس کا اطلاق اس غلام پر نہیں ہو گا جو فی الحال اس کی مِلک میں ہے بلکہ اس غلام پر ہو گا جو جمعہ کے دن اس کی ملکیت میں آئے گا اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق یہی چیز صحیح ہے کیونکہ اس نے عتق کو زمانۂ مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے ہاں اگر یوں کہتا کہ "کل مملوك لى حر يوم الجمعة" (میرا ہر مملوک جمعہ کے روز آزاد ہو گا) تو اس کا اطلاق فی الحال غلاموں پر ہو گا اور جمعہ کے دن سب آزاد ہو جائیں گے یہاں اس نے مِلک کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صرف عتق کو جمعہ کے ساتھ مُوقّت کیا ہے لہٰذا اس میں قول ہذا کے بعد مِلک میں آنے والا غلام داخل نہ ہو گا۔

○ جب آدمی کہے "کل مملوك املكه اذا جاء غد فهو حر" (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں جب کل آئے گا تو وہ آزاد ہے) تو اس کا اطلاق بھی فی الحال غلاموں پر ہو گا کیونکہ اس نے کل کے آنے کو فقط ثبوتِ عتق کے لئے شرط بنایا ہے نہ کہ نئی مِلک کے لئے۔ لہٰذا جب کل آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی مِلک میں ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مجہول کی طرف منسوب اعتاق

ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تعلیق کے قبیل سے مجہول (غیر معین غلام) کی طرف منسوب اعتاق بھی ہے۔ کیونکہ یہ اگرچہ صورۃً تو نہیں مگر معنیً تعلیق بن جاتی ہے۔ جب مولیٰ دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو ان دونوں میں سے ایک اس وقت آزاد ہو گا جب مولیٰ ان میں سے ایک کو اختیار (متعین) کرے گا۔ اختیار سے قبل کسی ایک میں عتق ثابت نہیں ہو گا تو صورت حال یوں بنی کہ گویا مولیٰ نے دونوں میں سے ایک کے عتق (آزادی) کو اس کے بارے میں عتق اختیار کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس طرح کہ دخول دار وغیرہ کی دیگر شروط کے ساتھ عتق کو معلق کیا جاتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں شرط، سبب

اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے اور یہاں فقط حکم پر جیساکہ تدبیر (غلام کو مدبر بنانے) اور شرطِ خیار کی بیع میں ہوتا ہے۔ مجہول کی طرف منسوب اعتاق کی کیفیت کے بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے اسی طرح کہا ہے بعض نے اس قول کو امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق نہیں بلکہ اس وعدۂ عتق کو پورا کرنا ہے جو اُس وقت واقع نہیں ہوا تھا اور دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کو اختیار کرنا بیان اور تعیین ہے اس غلام کی جس پر سابق کلام کے وجود کے وقت عتق واقع ہوا تھا۔ بعض مشائخ نے اس قول کو امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاصل بات یہ ہے کہ مجہول کی طرف منسوب اعتاق کی کیفیت کے بارے میں ہم نے جو اوپر اختلاف بیان کیا ہے، یہ ائمہ سے منصوص یعنی واضح طور پر منقول تو نہیں مگر اقوالِ ائمہ سے اس پر بطور دلالت اشارہ ضرور ملتا ہے، دلالۃً اس طرح کہ طلاق کے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی جو آدمی اپنی دونوں بیویوں سے کہے" احدا کما طالق "(تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے)، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار اس وقت سے ہو گا جب اس نے طلاق کو اختیار (متعین) کیا اور عدت کا وجوب وقوعِ طلاق کے وقت سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ کلام بولنے کے وقت طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ طلاق کا وقوع اس وقت ہوا جب اس نے طلاق کا تعین کیا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار مذکورہ کلام بولنے کے وقت سے ہو گا۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاق مندرجہ بالا جملہ کہنے کے وقت ہی واقع ہو گئی تھی البتہ خاوند کا اختیار (تعیین) اس عورت کا بیان یا تعیین ہو گی جس پر طلاق کا وقوع ہوا تھا اور اشارۃً مجہول (غیر معین) کی کیفیتِ عتق میں اختلاف کو اس بات سے سمجھا جا سکتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو گویا اس نے عتق کو اپنے ذمہ لے لیا لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ" اعتق "یعنی تو آزاد کر۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ عتق محل (غلام) میں نازل نہیں ہوا تھا اگر پہلے ہی نازل ہو چکا ہوتا تو وہ مولیٰ کے ذمہ معلق نہ رہتا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو اوپر یہ کہا کہ مولیٰ کو کہا جائے گا" اعتق "تو اس سے مراد یہ ہے کہ تو عتق کو اختیار کر۔ کیونکہ اس امر پر ہمارا اجماع ہے کہ وہ نئے سرے سے اعتاق کا مکلف نہیں ٹھہرایا جائے گا۔

اور کتاب الزیادات میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ سے کہا جائے گا" بَیِّنْ "(تو بیان کر) یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عتق غیر معین غلام میں اسی وقت واقع ہو گیا تھا کیونکہ بیان موجود چیز کا ہوتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ اور اسی رائے کی طرف کرخی اور امام قدوری گئے ہیں اور انہوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کو ثابت کیا ہے البتہ قدوریؒ نے امام کرخی سے یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے میں طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کرتے تھے اور طلاق میں "اختیار کو بالاجماع" بیان "بناتے تھے کیونکہ عتاق تو ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہے جبکہ طلاق ذمہ میں ثبوت کا احتمال نہیں رکھتی۔ کرخی کے علاوہ ہمارے دوسرے مشائخ نے طلاق اور عتاق کے معاملے کو برابر قرار دیا ہے کیونکہ طلاق بھی ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتی ہے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ نامرد آدمی پر فرقت واجب ہوتی ہے اور تفریق کے معاملے میں قاضی اس کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں (طلاق اور عتاق) اپنے حکم میں برابر ہیں کیونکہ عتق کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ وقوعِ عتق کے سبب کا منعقد ہونا نہ کہ عتق کا واقع ہونا اور یہ معنی ہے آزادی کے حق

کا نہ کہ حقیقتاً آزادی کا اور اس معنی کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں پہلے قول یعنی أحد کما حر (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) کو تنجیز حریت (فی الفور حریت) قرار دینا نہ کہ حقیقتاً تعلیق کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی حرفِ تعلیق نہیں اِلّا یہ کہ یہ غیر معیّن غلام میں "تنجیزِ حریت" ہے۔ لہٰذا مولیٰ کے اختیار کے ساتھ متعیّن ہو جائیگا دوسرے قول یعنی عتق اختیارِ عتق کے ساتھ ثابت ہوتا ہے یا سابق کلام (احد کما حر کہنے) کے وقت کی وجہ کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ یہ کہنے کی تو قطعاً کوئی گنجائش نہیں کہ عِتق اختیارِ عتق سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اختیارِ عتق شریعت میں عتق نہیں سمجھا جاتا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر کوئی آدمی اپنے غلام سے کہے" اخترت عتقك" (میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا) تو وہ آزاد نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے کہ عتق سابق کلام (أَحَدُ كَمَا حُرٌّ) کہتے ہی سے ثابت ہو۔ پھر یہ بھی دو صورت حال سے خالی نہیں یا تو عتق غیر معین طور پر ایک غلام میں اسی وقت ثابت ہو جائے جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے اور بعد میں مولیٰ کے اختیار سے اس غیر معیّن کا تعیّن ہو جائے یا عِتق ثابت ہی ایک غلام میں عِتق اختیار کرنے کے وقت ہو۔ پہلی صورت حال کا کوئی جواز نہیں بنتا کیونکہ مولیٰ بسا اوقات دونوں میں سے اس کی حرّیت کو اختیار کر بیٹھے گا جو حقیقۃً حُر (آزاد) نہ تھا اسطرح دو باتیں لازم آئیں گی۔ حُر سے حرّیت کا رقیق (غلام) کی طرف انتقال یا غلام سے غلامی کا حر کی طرف انتقال یا حر کا غلام بنانا۔ ان میں پہلی بات محال اور دوسری غیر مشروع ہے۔ پس ضرورۃً صرف دوسری صورت حال متعیّن ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عتق کا وجود تو کلام سابق ہی کے ساتھ ہو مگر اس کا ثبوت مولیٰ کے اختیار کے وقت ہو۔ اور یہی معنٰی ہے یہ تعلیق کا۔ پھر جو لوگ بیان کے قائل ہیں انہوں نے کیفیت بیان میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ بیان اظہار محض ہے اور بعض نے کہا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے اظہار (موجود کو ظاہر کرنا) ہے اور ایک اعتبار سے انشاء (نئے سرے سے وجود میں لانا) اور اُن کا استدلال امام محمد کی کتاب الزیادات سے ہے کیونکہ انہوں نے ایک مقام پر کہا ہے کہ مولیٰ سے کہا جائے گا" بَيِّنْ " (تو بیان کر) اور ایک موقع پر کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا" اَعْتِقْ " (تو آزاد کر) مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ایک ہی قول بیک وقت" اظہار" اور "انشاء" نہیں بن سکتا کیونکہ انشاء اس امر کو ثابت کرنے کا نام ہے جو پہلے نہ تھا اور اظہار اس امر کو ظاہر کرنا ہے جو پہلے سے موجود تھا۔ اور ان دونوں کے درمیان تعارض ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ احکام میں چل کر ظاہر ہوتا ہے اور وہ ظاہر میں ایک دوسرے کے متعارض ہیں ان میں سے بعض قول اول کی صحت پر اور بعض قول ثانی کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔

اور ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے جب ہم حکم اعتاق اور اس کے ثبوت حکم کے بیان کے آخر میں پہنچیں گے۔ باقی رہا ان میں سے ایک قول کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کے متفرع ہونے کا معاملہ تو یہ دونوں چیزیں خلافیات میں مذکور ہیں۔

ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق

مِلک یا سببِ مِلک کے ساتھ صورۃً اور معنًی تعلیق کی صورت یوں ہے کہ آدمی ایسے غلام کو جو اس کا مملوک نہیں ہے یہ کہے کہ" ان ملكتك فانت حر" (اگر میں تیرا مالک بنا تو تُو آزاد ہے) یا یوں کہے کہ" میں

نے تجھے خریدا تو تُو آزاد ہے" تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ وہ آدمی اگر اس غلام کا مالک بنایا اسے خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا اگرچہ تعلیق کے وقت ملک موجود نہ تھی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق صحیح نہیں اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور بشر المریسی نے کہا ہے کہ یہ تعلیق ملک کے ساتھ تو صحیح ہے مگر سببِ ملک (خرید) کے ساتھ صحیح نہیں۔ امام شافعی کے ساتھ ہمارا جوابی کلام اسی طرح ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں رہا بشر المریسی کے ساتھ کلام تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی قسم اٹھانا (عہد کرنا) صحیح نہیں مگر ملک کے اندر موجود چیز میں یا ملک کی طرف منسوب چیز میں اور شراء (خرید) سے ملک کی طرف یقینی نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ شراء بعض اوقات مشتری (خریدار) کے لیے مفید ملک ہوتی ہے اور بعض اوقات نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ شراء اور وکیل کی شراء مفید ملک نہیں ہوتی لہٰذا "ان اشتریتك" (اگر میں نے تجھے خریدا) کہنے سے ملک کی طرف صحیح نسبت نہ ہوگی بخلاف ان ملکتك کہنے پر

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب مطلق شراء کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد متعارف شراء ہوتی ہے جس میں شرط خیار کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایسی شراء اسبابِ ملک میں سے ہے۔ لہٰذا اس کا ذکر کرنا ملک کا ذکر کرنا اور اس کی طرف اضافت کرنا ملک کی طرف اضافت کرنا ہوگا گویا کہ اس نے کہا ہی یہ ہے کہ "ان ملکتك فانت حر" یعنی اگر میں تیرا مالک بنوں تو تو آزاد ہے۔ دوسرے یہ کہ جب اس نے عتق کو شراء کے ساتھ معلق کیا تو ضروری ہے کہ شراء کے وقت اس کا مالک بنے تاکہ عتق ثابت ہو سکے۔ یعنی یہ تعلیق عتق اس شراء (خرید) کے ساتھ ہے جو موجب ملک ہو۔ گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ "اگر میں نے تجھے خریدا، ایسا خریدنا جو مُوجب ملک ہو، تو تو آزاد ہے" پس جب اس نے غلام کو مُوجبِ ملک شراء کے ذریعے خریدا تو شرط پائی گئی لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

مسائل اگر ایک آدمی نے کہا "ان تسریت جاریة فهی حرة" یعنی اگر میں کسی لونڈی کو ہمخوابی کے لیے مقرر کروں تو وہ آزاد ہے۔ بعد ازاں اس نے ایک لونڈی خریدی اور اس کے ساتھ ہمخوابی کی تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی اور اگر اس نے ایسی عورت کے ساتھ ہمخوابی کی جو قسم کے دن اس کی ملک میں موجود تھی تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کے مندرجہ بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی طرف اضافت (نسبت) پائی گئی ہے کیونکہ تسری (ہمخوابی) بدون ملک صحیح نہیں تو تسری کی طرف اضافت ملک کی طرف اضافت ہوئی پس تعلیق صحیح ہو گی۔

ہماری (ائمہ ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ یہاں وقتِ تعلیق (ان تسریت کہنے کے وقت) نہ تو ملک موجود تھی نہ ملک کی طرف اضافت پائی گئی حالانکہ کلام اسی چیز میں ہے اور نہ ہی سبب ملک کی طرف۔ کیونکہ "تسری" (ہمخوابی) اسباب ملک میں سے نہیں ہے۔ یہ غیر مملوکہ لونڈی میں بھی پائی جا سکتی ہے جیسا کہ مغصوبہ (غصب شدہ) لونڈی میں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ عتاق اور طلاق کے ساتھ قسم (تعلیق) صحیح نہیں ہوتی مگر ملک میں یا ملک و سببِ ملک کی طرف منسوب چیز میں اور یہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی۔ رہا امام زفر کا یہ کہنا کہ تسری بدون ملک صحیح نہیں ہوتی تو یہ ٹھیک ہے کیونکہ ملک "تسری" کی صحت اور اس کے جواز کے لیے شرط ہے مگر یہاں تو حالف نے "تسری" کے وجود کو عتاق کی شرط قرار دیا ہے اور نفس تسری جیسا کہ ہم نے

اوپر بیان کیا، بدون ملک بھی پائی جا سکتی ہے پس اس (تسری) کے ساتھ عتق کو معلق کرنا جب سبب ملک کے ساتھ تعلیق قرار نہ پایا تو یہ تعلیق ہی صحیح نہ ہوئی۔ پھر یہ کہ لفظ "تسری" کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ "تسری" یہ ہے کہ لونڈی کے ساتھ ہمبستری کرے اور اسے پاکدامن (حرم) بنا دے اور اسے گھر سے باہر نکلنے سے روک دے۔ برابر ہے کہ اس لونڈی سے اولاد مطلوب ہو یا نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ تحصین (لونڈی کو بیوی بنانے) کے ساتھ طلب اولاد بھی شرط ہے۔ انکے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی لونڈی سے وطی کرتا ہے اور اسے پاک دامن (حرم) بھی بنا دیتا ہے مگر اسے عرف میں اس وقت تک سریۃ نہیں کہا جاتا جب تک کہ اس سے اولاد مطلوب نہ ہو یا وہ ام ولد نہ بن جائے اور یہی عرف وعادت ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی اس معاملہ میں دلیل یہ ہے کہ لفظ "تسری" میں کوئی ایسی چیز نہیں جو طلب اولاد پر دلالت کرتی ہو کیونکہ یہ لفظ یا تو "السرو" سے ماخوذ ہے اور السرو کے معنیٰ شرف کے ہوتے ہیں۔ لونڈی کا نام جو "سریہ" رکھا جاتا ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ تمام لونڈیوں سے اشرف ہے یا یہ لفظ "السر" سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ "جماع" کے ہیں عدت میں بیٹھنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا "وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا" (اور لیکن تم ان سے وعدہ نکاح یا جماع نہ کرو) سِرّ کا ایک معنیٰ تو معروف ہے یعنی راز اور ایک معنیٰ نکاح و جماع کا بھی کیا گیا ہے۔ ان دونوں ماخذوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے کہا جا سکے کہ "التسری" کے مفہوم میں طلب اولاد بھی شرط ہے۔ اگر آدمی نے اس لونڈی کے ساتھ وطی (ہمبستری) کی جو قسم بالعتاق کے دن اس کی ملک میں تھی اور اسے اس آدمی سے حمل ٹھہر جائے تو وہ آزاد نہ ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ صرف وطی پائی گئی ہے اور بلا اختلاف اکیلی وطی "التسری" قرار نہیں پاتی پس عتق کی شرط ہی جب نہ پائی گئی تو وہ آزاد بھی نہ ہوگی۔

○ اگر ایک آدمی کسی آزاد عورت سے کہے "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے"، یا اسے کہے "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" وہ عورت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی گئی۔ پھر لونڈی بنا کر ادھر لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے نے اسے خرید لیا تو الجامع الصغیر میں امام محمد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کی بنا پر آزاد نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ وہ قول جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جا رہا ہے مکاتب اور عبد ماذون کے بارے میں یہ ہے کہ جب وہ کہے "ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے" یا کہے "ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتب یا عبد ماذون خود آزاد ہو گیا۔ پھر وہ مکاتب یا عبد ماذون اگر کسی غلام کا مالک بن جاتا ہے یا اسے خریدتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور صاحبین کے قول کے مطابق آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً آنے والا ہے۔

○ اگر آدمی کسی ایسی لونڈی کو جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے یہ کہے کہ "اگر میں تیرا مالک بنوں تو تو میری موت کے بعد آزاد ہے" بعد ازاں اس نے اس لونڈی کو خرید لیا تو وہ مدبرہ (جس کا عتق مالک کی موت کے بعد ثابت ہوتا ہے) ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کی تدبیر کو سبب ملک، (خرید) کے ساتھ معلق کیا

ہے وہ اس طرح کہ اس کا "انت حرۃ بعد موتی" کہنا تدبیر کی صورت ہے جسے اس نے شراء کے ساتھ معلق کیا ہے تو گویا خرید کے وقت وہ یوں کہنے والا ہوگا کہ "انت حرۃ بعد موتی" (تو میری موت کے بعد آزاد ہے۔)

ملک یا سببِ ملک کے ساتھ صرف معنًی تعلیق

ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق جو صرف معنی تعلیق بنتی ہے نہ کہ صورۃً کی مثال یوں ہے کہ ایک آزاد آدمی کہے "کل مملوک املکہ فیما یستقبل فھو حر"۔ یعنی ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے۔ اور نئی ملک کے ساتھ عتق کو معلق کرے کیونکہ واضح طور پر مستقبل میں مالک بننے کا ذکر ہے۔

○ ابن سماعہ نے النوادر کے حوالے سے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب آدمی کہے "کل جاریۃ اشتریھا الی سنۃ فھی حرۃ" (ہر لونڈی جسے میں سال تک خریدوں وہ آزاد ہے) تو سال تک جو بھی لونڈی وہ خریدے گا خریدتے ہی وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ "کل جاریۃ اشتریھا فھی حرۃ الی سنۃ" (ہر لونڈی جسے میں خریدوں وہ سال کے آخر میں آزاد ہے) بعد ازاں کوئی لونڈی خریدی تو وہ سال کے اختتام تک آزاد نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے سال کے اندر شراء کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے لہٰذا سال کے اندر جونہی وہ کسی لونڈی کو خریدے گا خریدتے ہی آزاد ہو جائے گی گویا اس نے خریدنے کے وقت کہا کہ تو آزاد ہے لہٰذا آزاد ہو جائے گی اور دوسری صورت میں اس نے شرا (خرید) کو سال کے ساتھ موقت عتق کے لئے شرط بنایا گویا اس نے خریدنے کے بعد لونڈی سے کہا کہ تو سال کے آخر میں آزاد ہے۔

○ اگر آدمی کہے "کل مملوک اشتریہ فھو حر غدا"۔ یعنی ہر غلام جسے میں خریدوں وہ کل آزاد ہے۔ تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو کل سے پہلے پہلے خریدا جائے گا۔ جو غلام کل کو خریدا جائے گا وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے شراء (خرید) کو موقت حریت کے لئے شرط بنایا ہے لہٰذا کل سے پہلے پہلے ملک کا ہونا ضروری ہے تاکہ کل کے ساتھ موقت عتق نازل ہو سکے۔

○ اگر کہا "ہر مملوک جس کا میں تیس سال تک مالک بنوں وہ آزاد ہے" تو اس کا اطلاق آئندہ تیس سالوں میں ملک میں آنے والے غلام پر ہوگا۔ نہ کہ ملک میں موجود غلاموں پر۔ اور ان تیس سالوں کا آغاز تمام فقہاء کے نزدیک اس کے قسم اٹھانے سے سکوت کے بعد ہوگا۔ اس کا اطلاق اس غلام پر نہ ہوگا جو اس قسم سے پہلے اس کی ملک میں ہو کیونکہ جب اس نے مستقبل کی طرف عتق کو منسوب کیا تو لفظ "أملك" مستقبل کے لئے متعین ہو گیا اور جب وہ مستقبل کے لیے متعین ہو گیا تو اس میں حال کے معنیٰ کا احتمال نہ رہا کیونکہ ایک ہی لفظ بیک وقت دو متضاد معانی نہیں دیتا۔ بخلاف "غد" (کل) کہنے کے کیونکہ لفظ "غد" امام محمدؒ کے نزدیک اصل میں مستقبل کے لئے نہیں بلکہ وہ ایک صفت کے موصوف غلام پر عتق کو واقع کرتا ہے لہٰذا یہ لفظ ہر اس غلام کو شامل ہوگا جو اس صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اسی طرح جب کہا "کل مملوک املکہ ثلاثین سنۃ" یا کہا "فی ثلاثین سنۃ" یا کہا "الی سنۃ" یا "سنۃ" یا "فی سنۃ" یا کہا "املکہ ابدا" یا کہا

املکہ الی ان اموت" تو یہ تمام صورتیں ایک ہی قسم کی ہیں۔ یعنی ان صورتوں میں وہ غلام داخل ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا نہ کہ فی الحال ملک میں موجود۔ کیونکہ اس نے حریت کو مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے۔ اگر وہ دعویٰ کرے کہ " كُلُّ مَمْلُوْكٍ اَمْلِكُہٗ سَنَةً " کہنے سے میری مراد اس غلام سے تھی جو قسم کے دن میری ملک میں ہو اور پھر پورا سال میری ملک میں رہے تو دیانۃً یعنی جہاں تک اس کے اور اللہ کے درمیان معاملے کا تعلق ہے، تصدیق کی جائے گی مگر عدالت میں اس کے اس دعویٰ کو سچا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ سال کا وقت نئی ملکیت کے لئے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ موجودہ اور قائم ملکیت کے استمرار کے لئے لہٰذا ظاہر سے پھرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی

اگر آدمی کہے " اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر مملوک جس کا میں اس روز مالک ہوں گا وہ آزاد ہے یا کہے جب فلاں آدمی آیا تو ہر مملوک جو اس دن میری ملک میں ہوگا وہ آزاد ہے" اور اس کی فی الحال یا مستقبل کے غلام کی کوئی نیت نہ ہو تو جس دن وہ گھر میں داخل ہوگا اس دن جتنے غلام بھی اس کی ملک میں ہوں گے وہ آزاد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس نے اپنے ہر غلام کے عتق کو داخلہ کے دن گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ "یومئذ" کہنے کے معنی "یوم الدخول" (داخل ہونے کے دن) کے ہیں یہی معنیٰ لغت کا مقتضیٰ ہے اس لئے کہ لفظ يَوْمَئِذٍ کی تقدیر يَوْمَ اِذَا دَخَلَ الدَّار ہے کیونکہ اس نے یہاں فعل کو حذف کر کے اس کے عوض اِذَا پر تنوین داخل کر دی ہے تو جس روز اس گھر میں داخل ہوگا اس دن ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا تو اس دن اس کی ملک میں ہو گا گویا اس نے داخلہ کے وقت کہا کہ جو بھی میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور برابر ہے کہ گھر میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت کیونکہ لفظ " یوم " بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗٓ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ ۭ وَبِئْسَ الْمَصِيْرُ۔

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، سوا اس کے پینترا بدل رہا ہو لڑائی کے لئے یا (اپنی) جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو، تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔ (سورۃ الانفال ۱۶)

یہ وعید رات اور دن میں کسی بھی وقت اپنی پیٹھ پھیرنے والے کو شامل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عتق کی قسم اٹھانے والے کی غرض شرط حاصل کرنے سے رکنا ہوتی ہے اور کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں۔

○ اگر آدمی کہے " ہر مملوک جسے میں خرید چکا ہوں، وہ آزاد ہے اگر میں فلاں سے کلام کروں یا جب میں فلاں سے کلام کروں یا جب کل آئے" اور اس کلام سے اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو یہ کلام کرنے سے پہلے پہلے خریدا جا چکا ہوگا پھر جب (فلاں کے ساتھ) بات کی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور جسے اس کلام کے بعد خریدا وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر شرط کو مقدم کرے اور کہے " اگر میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب کل آئے تو ہر مملوک جسے

میں نے خریدا، وہ آزاد ہے" تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہو گا جسے بعد از کلام ہذا خریدے گا نہ کہ اس سے پہلے خریدے ہوئے غلام پر۔ حتی کہ اس کلام (تعلیق) سے قبل اس نے کئی غلاموں کو خریدا پھر یہ کلام کہی تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہو گا اور جس غلام کو بعد از کلام خریدے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں (شرط کے موخر ہونے اور مقدم ہونے) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے (فلاں کے ساتھ) کلام کو قسم کھُل جانے کی شرط بنایا تھا کیونکہ اس کا "کل مملوك اشتریه فھو حر" کہنا شرط اور جزاء پائے جانے کی وجہ سے مکمل قسم ہے۔ جب اس نے ساتھ" ان کلمت فلانا" کہا تو اس نے کلام فلاں کو قسم کے کھُل جانے کے لیے غایت (انتہا) بنا دیا۔ جب اس نے اس (فلاں) کے ساتھ کلام کی تو قسم کھُل گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل نہ ہو گا جو بعد از کلام خریدا گیا۔ جیسا کہ اس کے "کل مملوک لی حر ان دخلت الدار" (میرا ہر مملوک آزاد ہے اگر میں اس گھر میں داخل ہوا) کہنے میں ہوتا ہے اور دوسری صورت میں اس نے کلام فلاں کو قسم کے انعقاد کی شرط بنایا جب اس نے فلاں کے ساتھ کلام کیا تو اب قسم منعقد ہو گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل ہو گا جو اس کے بعد خریدا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا خریدا ہوا۔ تو بات یوں ہو جائے گی کہ گویا اس نے کلام کے وقت کہا تھا "کل مملوك اشتریه فھو حر" یعنی ہر مملوک جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ اور یہ جملہ مستقبل کے غلام کو شامل ہوتا ہے۔

○ اور اگر کہا" کل مملوك اشتریه اذا دخلت الدار فھو حر" یا "ان قدم فلان" کے الفاظ کہے تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہو گا جسے "محلوف علیه فعل" (دخول دار) کرنے کے بعد خریدے گا اور وہ غلام آزاد نہیں ہو گا جو اس فعل سے قبل خریدے گا (ہاں اگر اسے معین کر دے تو دوسری بات ہے) کیونکہ اس نے دخول دار کو قسم کے منعقد ہونے کے لیے شرط بنایا تو دخول دار کے وقت گویا اس نے یہ کہا کہ" کل مملوك اشتریه فھو حر" اور دخول دار کو انعقاد یمین کی شرط بنانے پر دلیل یہ ہے کہ اس کا " کل مملوك اشتریه" کہنا ایک شرط ہے اور اس کا" اذا دخلت الدار" کہنا دوسری شرط ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کو شرط واحد بنایا جائے کیونکہ ان کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں اور نہ ہی اس امر کا کوئی جواز ہے کہ دوسری شرط کو لغو قرار دیا جائے کیونکہ عاقل آدمی کے تصرف (کلام) کو لغو قرار دینا، جبکہ اس کے صحیح ہونے کا امکان بھی ہو، کوئی عقلمندی نہیں۔ اور اس دوسری شرط کے صحیح ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ شرط ثانی کو اس کی جزاء کے ساتھ ملا کر قسم اور شرط اول کی جزاء بنا دیا جائے لیکن اس وقت ضروری ہو گا کہ اس پر حرف فاء لایا جائے کیونکہ شرط کے بعد والی جزاء" فاء" کے بغیر نہیں آتی۔ اور اس صورت میں کچھ تبدیلی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے انعقاد یمین کی شرط بنایا جائے۔ اس میں بھی تغیر تو ہے کہ مقدم جزاء کو مؤخر بنایا گیا مگر اس میں تھوڑا تغیر ہے کیونکہ اس میں صرف الفاظ کی جگہ کی تبدیلی ہے اور پہلی صورت میں (فاء کا اضافہ کرتے ہیں) اس چیز کو ثابت کرنا ہے جو ثابت نہ تھی دوسری صورت میں چونکہ کم تغیر ہے لہٰذا اس کے ذریعے تصحیح کرنا اولیٰ ہو گا۔ اور اس قسم کا نام" الیمین المعترضه" رکھا جائے گا کیونکہ شرط اور جزاء کے درمیان ایک اور شرط آ گئی ہے۔ اور اگر وجہ اول کی نیت کرے تو وہ بھی صحیح ہے کیونکہ لفظوں میں اس کا بھی احتمال ہے اسی لیے امام محمد نے کہا ہے" الا ان یعنی غیر ذالك" (الا یہ کہ اس کے علاوہ کی نیت کرے) پس اسکی نیت کیمطابق فیصلہ ہو گا۔

○ اگر مکاتب یا عبد ماذون کہے کل عبد املکہ فھو حر (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے) اس کے بعد وہ مکاتب یا عبد ماذون آزاد ہو گیا اب وہ کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کا "املک" کہنا فی الحال ملکیت کے لئے تھا اس لیے کہ مکاتب یا عبد ماذون کو ایک قسم کی ملکیت تو حاصل ہوتی ہے مگر اعتاق (آزاد کرنے) کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس قسم جزاء کے بغیر ہی کھل جائے گی۔ اور اگر کہے "ہر مملوک جس کا میں آزادی کے بعد مالک بنوں گا تو وہ آزاد ہے"۔ اب آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو اس ملک کے ساتھ معلق کیا جو اسے آزادی کے بعد حاصل ہو گی اور وہ ملک اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہے لہٰذا اس کی طرف عتق کی اضافت کرنا صحیح ہوگا بخلاف نابالغ لڑکے کے، کہ جب وہ کہے "ہر مملوک جس کا میں بالغ ہونے کے بعد مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" پھر وہ بلوغ کو پہنچ گیا۔ اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ بچہ اعتاق کا اہل نہیں۔ نہ وہ عتق کو نافذ کر سکتا ہے اور نہ عتق کو معلق کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ عموماً نابالغوں کے تصرفات نقصان محض ہوتے ہیں۔ مگر غلام اہل عتق میں سے ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ ہے مگر یہ کہ عتق کا وعدہ اس سے نافذ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نفاذِ اعتاق کی شرط نہیں پائی جاتی اور وہ (شرط) ایسی ملک ہے جو اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب اس نے عتق کو ایسی ملک کے ساتھ معلق کر دیا جو صالح للاعتاق ہے تو یہ تعلیق صحیح ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے" یا کہا "ہر مملوک جس کو میں خریدوں گا وہ آزاد ہے"۔ بعد ازاں آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا یا کسی غلام کو خریدا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کا "املکہ فیما استقبل" کہنا ہر اس غلام کو شامل ہوگا جس کا وہ اپنی آخر عمر تک مالک بننے گا لہٰذا لفظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے معاملے میں کیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اسے مستقبل کے مفہوم پر محمول کرنا اس کے تصرف (قول) کو صحیح قرار دینا اور حال کے مفہوم پر محمول کرنے میں اس کے تصرف کو باطل کرنا ہے لہٰذا مستقبل پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو ایک قسم کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ حالت رقیت اور حالت کتابت میں اس ملک کی طرف نسبت کرنا ملک مطلق کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ آپؐ نے فرمایا "من باع عبدا ولہ مال" (جس نے ایسے غلام کو بیچا جس کا کوئی مال ہو) اس حدیث میں آپؐ نے مال کو غلام کی طرف لام ملک کے ساتھ منسوب فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غلام کو ایک نوع کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اس ایجاب (عتق کو واجب کرنے) سے بالاجماع یہی مجازی ملک مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہے "اگر میں بعینہٖ اس غلام کا مالک بنا مستقبل میں تو وہ آزاد ہے"، وہ حالتِ کتابت میں ہی اسکا مالک بنا اور اسے بیچ دیا۔ پھر آزاد ہونے کے بعد دوبارہ اسی کو خریدا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور قسم شراء اول ہی سے کھل جائیگی کیونکہ جب ملک سے ملک مجازی مراد لے لی گئی تو ملک حقیقی کا معنی مراد نہ لیا جائے گا تاکہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہ ہو جائیں۔ اور مشائخ نے اس غلام کے بارے میں جو یہ کہے کہ "للہ تعالیٰ علی عتق نسمۃ او طعام مسکین" (اللہ کے

لئے ایک جان کا آزاد کرنا یا ایک مسکین کو کھانا کھلانا میرے ذمہ واجب ہے) یہ کہا ہے کہ جان کا آزاد کرنا یا کھانا کھلانا لازم ہوگا اور لزوم سے عہدہ برآ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد ہوگا کیونکہ یہ اعتاق یا کھانا کھلانا اس کے ذمہ میں واجب کرتا ہے اور اسکا ذمہ ایجاب اعتاق یا اطعام کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ ایجاب (عتق کو واجب ٹھہرانا) صحیح ہوگا اور آزاد ہونیکے بعد اس ذمہ سے نکلنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ یوں کہے کہ" اگر میں نے اس غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے یا اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ ہدیہ ہے" تو بر بنائے اس قول امام ابو حنیفہؒ یہ عتق یا ہدیہ اسے لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اسے بعد العتق کی طرف منسوب کرے اور کہے کہ" اگر میں نے بعد العتق خریدا تو آزاد ہے" تو ایسی صورت میں اس کا عتق لازم ہوگا جبکہ صاحبین کی رائے یہ ہے کہ عتق اور ہدیہ دونوں اسے لازم ہونگے کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل یہ ہے کہ غلام کی طرف فی الحال شراء کی نسبت کی جاتی ہے جو بعد الحریت شراء کے مقابلے میں بمنزلہ مجاز کے ہے اور جب مجاز کو مراد لے لیا گیا تو اب حقیقت مراد نہیں لیجائیگی اور صاحبین کی اصل یہ ہے کہ اس کا" ان اشتریت" کہنا ایک تو ساری عمر میں مستقبل کی شراء کو شامل ہے دوسرے یہ کہ قسم کو صحیح بنانا اس کے باطل قرار دینے سے اولیٰ ہے۔ اور تمام ائمہ کا کہنا ہے کہ جو مکاتب یا غلام یہ کہے کہ" اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا یہ غلام آزاد ہے" بعد ازاں وہ مکاتب خود آزاد ہو گیا اور اس گھر میں داخل ہوا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا جس کی آزادی کو اس نے دخول دار کے ساتھ معلق کیا تھا کیونکہ حالت کتابت یا حالت غلامی کی ملک عتق کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ صالح للعتق" ملکیت کی طرف اضافت پائی گئی ہے اور فقہائے نے آزاد آدمی کے بارے میں کہا ہے جو —— کسی آزاد عورت سے یہ کہے کہ" جب میں تیرا مالک بنوں گا یا جب میں تجھے خریدوں گا تو تو آزاد ہے" اتفاق سے وہ عورت مرتد ہو گئی اور دار الحرب سے جا ملی پھر وہ قیدی بنا کر دار الاسلام لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے آدمی نے اسے خرید لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ملک اور شراء کو ان معانی پر محمول کرتے ہیں جن کو محل فی الحال قبول کرتا ہو اور وہ یہاں ملک نکاح ہو سکتی ہے اور شراء بھی اس ملک (ملک نکاح) کے سبب سے عبارت ہو سکتی ہے اور حریت نکاح کو باطل کرنے یعنی طلاق سے عبارت ہو سکتی ہے اور اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا کلام ظاہر ہے کیونکہ قسم (آزادی کے عہد و پیمان) کو انہی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ جن کی طرف عام ذہن جاتا ہو اور عام ذہن اس عورت کے مرتد ہو جانے، پھر دار الحرب سے مل جانے اور پھر قیدی بن کر دار الاسلام لائے جانے کی طرف منتقل نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان عورت کے بارے میں ایسا گمان نہیں کیا جا سکتا لہٰذا کلام کو ان معنوں پر محمول کرنا جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اولیٰ ہے۔ بنسبت اس مفہوم کے جس کی طرف اذہان و اوہام نہیں جاتے ہیں اور —— صاحبین کا موقف یہ ہے کہ مطلق ملک کو ملک حقیقی پر محمول کیا جائیگا جو صالح للاعتاق ہوتی ہے اور یہ قیدی بنائے جانے کے بعد ہی پائی جائے گی ہاں اگر یوں کہے کہ" اگر تو مرتد ہوئی اور قیدی بنا کر لائی گئی اور میں تیرا مالک بنا یا میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے" ایسی صورت میں وہ تمام کے نزدیک آزاد ہو جائیگی کیونکہ اس نے عتق کو ملک حقیقی کی طرف منسوب کیا تھا لہٰذا وہ اسکی طرف منسوب کیا جائیگا (واللہ عزوجل اعلم)۔

○ اسی تعلیق کے قبیل میں سے یہ ہے کہ جب آدمی کہے" پہلا غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعد ازاں اس نے ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ" اول" نام ہے ایک (انفرد) کا اور پہلے (سبقت) کا۔ اور وہ پایا گیا۔ اور اگر دو غلام اکٹھے خریدے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ سبقت

کا معنی تو پایا گیا ہے مگر تفرد کا معنی نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ دو غلام اکٹھے خریدے پھر ایک تیسرا اکیلا خریدے تو وہ تیسرا آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں تفرد کے معنی تو پائے گئے مگر سبقت کے معنی مدارد۔ اس تیسرے کے پہلے نہ ہو سکنے پر امام محمد نے یوں استشہاد کیا ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعدازاں وہ دو اکٹھے اور پھر ایک اکیلا غلام خریدتا اور خود اس کی موت واقع ہو جاتی تو تیسرا آزاد ہو جاتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تیسرا آخری ہے اور جب وہ "آخری" قرار پایا تو ضرورۃً اب "اول" نہیں قرار دیا جا سکتا۔ کیونکہ مخلوقات میں سے کسی ذات کا اول و آخر ہونا محال ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ "پہلا غلام جسے میں خریدوں اور وہ اکیلا ہی ہو تو وہ آزاد ہے" ایسی صورت میں تیسرا خرید شدہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو ایسے غلام کے ساتھ معلق کیا ہے جو خریدتے وقت اکیلا بھی ہو اور سابق (سبقت کنندہ) بھی۔ اور یہ وصف تیسرے غلام میں پایا گیا اور اگر وہ یوں کہے کہ "آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" بعدازاں اس نے ایک غلام خریدا اور پھر کوئی دوسرا نہ خریدا حتی کہ اس کی اپنی موت واقع ہو گئی تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ "آخر" کہتے ہیں اکیلے اور لاحق (بعد میں آنے والے) کو اور یہ اکیلا اور سابق ہے نہ کہ آخر۔ اور اگر وہ ایک غلام خریدے پھر ایک دوسرا خریدے اور خود مولی فوت ہو جائے تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ آخری غلام ہے جسے اس نے خریدا تھا۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اسکا عتق کس وقت ثابت ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا عتق اسی دن ثابت ہوگا جس دن اسے خریدا گیا تھا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا عتق مولی کی وفات کے دن ثابت ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عتق کو صفتِ آخریت (غلام کے آخری ہونے) کے ساتھ معلق کیا اور یہ چیز اس کی موت کے وقت ثابت ہوئی جبکہ اس نے اس غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام نہ خریدا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی تیسرا بھی خریدتا تو وہ دوسرا آخری ہونے سے محروم ہو جاتا۔ تو اس کا آخری ہونا اس بات پر موقوف ٹھہرا کہ اس کے بعد کوئی اور نہ خریدا جائے اور یہ چیز مولی کی موت ہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مولی نے اس کے بعد کوئی اور غلام نہ خریدا حتی کہ مولی مر گیا تو معلوم ہو گیا کہ خریدے جانے کے دن وہی آخری تھا مگر یہ کہ اس کے آخری ہونے کو ہم اس لیے نہیں سمجھ سکتے تھے کہ شاید اس کے بعد بھی کوئی غلام خرید لیا جائے۔ تو اسے آخری غلام کہنے میں ہم نے توقف کیا۔ جب کوئی اور غلام نہ خریدا گیا اور مولی مر گیا تو واضح ہو گیا کہ وقتِ خرید سے ہی وہ آخری تھا۔ اور اگر وہ خریدے ایک غلام پھر دو اکٹھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا پہلا تو اس لیے نہیں کہ وہ بلاشبہ آخری نہیں اور دوسرے دونوں اس لئے نہیں کہ ان پر لفظ "آخر" صادق نہیں آتا کیونکہ "آخر" اکیلے اور آخری کو کہتے ہیں اور ان میں یہ معنی (تفرد) نہیں پایا جاتا لہٰذا ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔

وجودِ شرط کو ظاہر کرنیوالی چیز کا بیان

حالف (عتق کا عہد کرنے) یا تو شرط کے وجود کا اقرار کرنے والا ہوگا یا انکار۔ اگر اقرار کرنے والا ہوگا تو جو بھی شرط ہوگی اس کے اقرار سے ظاہر ہو جائے گی اور اگر وجود شرط کا انکار کرنے والا ہو تو شرط اگر ایسی چیز ہو جو محلوف بعتقہ (جس کے عتق کا حلف اٹھایا گیا ہو یعنی غلام) کے بتانے بغیر نہ معلوم ہو سکتی ہو مثلاً مشیت، محبت اور حیض وغیرہ تو وہ اسی کے قول سے ظاہر ہوگی۔ اور اگر حالف اور محلوف

بعتقہ کا اختلاف ہوجائے تو محلوف بعتقہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ شرط چیز ہی ایسی ہے جو اس کے بتائے بغیر نہیں معلوم ہوسکتی اور اگر وہ شرط ایسی ہو جو محلوف بعتقہ کے بتائے بغیر بھی معلوم ہوسکتی ہو مثلاً کسی گھر میں داخل ہونا، زید کے ساتھ گفتگو کرنا یا عمرو کا آنا وغیرہ اور اس میں دونوں کا اختلاف ہوجائے تو یہ شرط اس وقت ظاہر ہوگی جب غلام اس پر بینہ (گواہ) پیش کردے گا اور اگر غلام بینہ پیش کرسکے تو مولی کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ غلام اپنے عتق کا دعویدار ہے اور مولی منکر لہذا منکر پر قسم ہوگی اور قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر شرط لونڈی کی ولادت ہو مثلاً لونڈی سے یوں کہے کہ "اگر تیرے ہاں ولادت ہوئی تو تو آزاد ہے" پھر لونڈی نے کہا میرے ہاں ولادت ہوئی ہے اور مولی اس کو جھٹلائے۔ لونڈی نے اپنی ولادت پر ایک عورت کو بطور گواہ پیش کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہوگی جب تک کہ اس کے بچہ جننے پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہی ثقہ عورت کی شہادت سے آزاد ہوجائے گی۔ اور یہ مسئلہ بالتفصیل کتاب الطلاق کی عدت کی بحثوں میں گذر چکا ہے۔

مطلق مملوک کے تحت کونسا مملوک داخل ہے اور کونسا نہیں

آزاد کنندہ (آقا) اور آزاد شدہ (غلام) کی مشترکہ شرائط میں سے تیسری چیز یعنی اس چیز کا بیان کہ مطلق مملوک، جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے، کے تحت کون سا غلام داخل ہے اور کون سا نہیں تو اس سلسلے میں ہم عرض کرتے ہیں اور اللہ کریم ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔ اس لفظ کے تحت رہن رکھا ہوا، امانت رکھا ہوا، بھاگا ہوا، غصب شدہ، مسلمان، کافر، مذکر اور مؤنث سب غلام داخل ہوں گے کیونکہ ملک یا ملک کی طرف اضافت کرنے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر آقا کہے کہ اس سے میری مراد مذکر غلام تھی نہ کہ مؤنث تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے مطلق بلفظ مملوک پر کلمۃ الاحاطہ داخل کردیا ہے اور اس طرح جب اس نے بعض کی نیت کی تو اس نے عموم کے اندر تخصیص پیدا کردی اور یہ چیز ظاہر کے خلاف ہے لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ ہوگی البتہ عنداللہ اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے نیز مطلق بلفظ مملوک میں مدبر غلام، مدبرہ لونڈی، ام ولد لونڈی اور ان کی اولاد بھی داخل ہوگی بوجہ مذکور۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ مولی مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ وطی کرنے کا مجاز ہے اور لونڈی کے ساتھ وطی اسی وقت جائز ہوتی ہے جب ملک یمین حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ۔

(اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ (اس صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں)

مسائل | مطلق مملوک میں مُکاتب غلام داخل نہ ہوگا اِلّا یہ کہ اس کو معین کر دے کیونکہ عقدِ کتابت کی وجہ سے وہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور قبضہ کے اعتبار سے آزاد ہوگیا ہے پس ملک اور اضافت میں خلل واقع ہوگیا لہٰذا مُکاتب مطلق مملوک کے اسم میں داخل نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتبہ کے ساتھ وطی جائز نہیں ہوتی اور اگر مولیٰ اس کے ساتھ وطی کرے تو اس کے لئے مہر لازم ہوگا اور اگر کئی مکاتبوں کی نیت کرے تو سب آزاد ہوجائیں گے کیونکہ لفظ کے معنٰی میں اس کا بھی احتمال ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے اوپر سختی ہے لہٰذا اسے اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا اسی طرح مطلق مملوک میں وہ غلام بھی داخل نہ ہوگا جس کا بعض حصہ آزاد ہوچکا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل آزاد ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

○ لفظِ مملوک میں مولیٰ کا عبدِ ماذون بھی داخل ہوگا چاہے اس پر دَین ہو یا نہ ہو۔ باقی اُس عبدِ ماذون کے غلام جبکہ اس پر کسی قسم کا دَین نہ ہو تو کیا وہ بھی مطلق لفظِ مملوک میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک داخل نہیں ہونگے مگر یہ کہ ان کی نیت کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک بغیر نیت بھی داخل ہو گے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب عبدِ ماذون پر کوئی دَین نہیں ہے تو اس کے عبدِ ماذون کا عبد بلا اختلاف اس (آقا) کی ملک ہوگا لہٰذا آزاد ہوجائے گا۔ شیخین (امام ابوحنیفہ و ابو یوسف) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے غلام کی طرف ملک کی نسبت کرنے میں ایک نقص ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کہا جاتا ہے "یہ فلاں کا غلام ہے" اور یہ اس کے غلام کا غلام ہے لہٰذا مطلق ملک کی اضافت میں یہ غلام داخل نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کی نیت کی جائے۔ حاصل یہ ہے کہ امام محمد نفسِ ملک کا اعتبار کرتے ہیں اور اس میں واقعی کوئی خلل نہیں جبکہ شیخین نے ملک کے ساتھ اضافة الی المالک کا بھی اعتبار کرتے ہیں اور اضافت میں ایک نقص ہے اور ان کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ حالف نے اپنے قول کل مملوک لی کے ساتھ دونوں امروں کا اعتبار کیا ہے تو جب دونوں امر مطلقاً نہ پائے گئے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے عبدِ ماذون پر اتنا دَین (قرض) ہو کہ خود اس (عبدِ ماذون) کی گردن اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب کو محیط ہو تو اس کے غلام آزاد نہ ہوں گے چاہے مولیٰ اُن کی نیت بھی کرے کیونکہ امام صاحب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے اس عبدِ ماذون کے غلام کا مالک نہیں بنتا جو خود دین میں اتنا مستغرق ہو کہ خود اسے (عبدِ ماذون کو) اور اس کی تمام پونجی کو بیچا جائے تو خلاصی ہو۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ان کی نیت کرے تو آزاد ہوجائیں گے کیونکہ وہ اس کی ملک میں داخل ہیں الّا یہ کہ مطلق ملک میں اس کی طرف منسوب نہیں کئے جاتے جب اس نے ان کی نیت کی دوسرے یہ کہ اس میں اپنے آپ پر تشدید ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بہرحال آزاد ہوں گے چاہے نیت کرے یا نہ کرے کیونکہ امام محمد تو صرف ملک کو دیکھتے ہیں اور شیخین ملک اور اضافۃ الی الملک دونوں کو دیکھتے ہیں۔

○ مطلق مملوک کے لفظ میں وہ مملوک بھی داخل نہ ہوگا جو اس کے درمیان اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو۔ امام ابو یوسف نے اسی طرح فرمایا ہے کیونکہ وہ مملوک جس کا کچھ حصہ ملک میں ہو وہ حقیقۃً اس کا

مملوک نہیں کہلاتا۔ اور اگر آقا نے اس کی نیت کی تو استحساناً آزاد ہو گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت جس کا جزوی طور پر لفظ احتمال رکھتا ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے آپ پر سختی ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ مطلق لفظِ مملوک میں حمل بھی داخل ہو گا یا نہیں؟ اگر حاملہ لونڈی حالف کی ملک ہو تو داخل ہو گا اور لونڈی کی آزادی کے ساتھ وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی ملک میں صرف حمل ہو نہ کہ لونڈی بایں طور کہ حمل کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اسے مطلقاً مملوک نہیں کہا جاتا اس لئے کہ اس کے وجود میں ہی خطرہ ہے کہ ہو گا بھی یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولیٰ پر اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "اگر میں دو مملوک خرید دوں تو وہ دونوں آزاد ہیں" پھر اس نے ایک حاملہ باندی خریدی تو وہ دونوں (باندی اور حمل) آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط دو مملوکوں کی شرائط تھی اور حمل کو عموماً مملوک نہیں کہا جاتا۔ اور اسی طرح اگر اپنی باندی سے یہ کہے کہ "میرا ہر مملوک تیرے سوا آزاد ہے" تو بھی اس کا حمل آزاد نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ مطلق لفظِ مملوک حمل کو شامل نہیں ہو گا۔ ہاں اگر لونڈی ہی اسکی ملک میں ہو تو اس کی آزادی کے ساتھ اس کی حمل بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حمل اس کے اجزاء کے حکم میں ہے

بَدَل والی تعلیق کا بیان

وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم پایا جاتا ہے وہ کتابت اور مال کے بدلے اعتاق ہے۔ کتابت پر تو انشاء اللہ آگے مستقل بحث آئے گی رہا مال کے عوض اعتاق کا بیان تو اس سلسلے کی گفتگو چند ابواب پر مشتمل ہو گی۔ اس کے الفاظ کے بیان میں، مال کے عوض اعتاق کی ماہیت کے بیان میں کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں کے بیان میں، بدل کا نام رکھنے کی صحت اور اس کے فساد کے بیان میں۔

الفاظ کا بیان مثلاً اپنے غلام کو یوں کہے کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے ساتھ یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم ادا کرے یا اس شرط پر کہ تو میرے پاس ہزار لائے یا اس شرط پر کہ میرے واسطے تجھ پر ایک ہزار ہو گا یا ایک ہزار پر جسے تو مجھے ادا کرے گا۔" اور اسی طرح اگر کہے "میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ اتنے پر فروخت کیا یا میں نے تیرا نفس تجھے ہبہ کیا اس شرط پر کہ تو مجھے اتنا معاوضہ دے" تو یہ الفاظ اور "تو اتنے مال کے بدلے آزاد ہے" یا میں نے تجھے اتنے مال کے بدلے آزاد کیا" سب برابر ہیں۔ جب غلام اس (مال کے عوض آزادی) کو قبول کرے گا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پیچھے گزر چکا کہ بیع مبیع (فروخت شدہ شے) سے بائع (فروخت کنندہ) کی ملک کے زوال کو کہتے ہیں اور ہبہ موہوب (ہبہ شدہ) سے واہب (ہبہ کنندہ) کی ملک کے زوال کو پھر (قاعدہ یہ ہے کہ) اگر مشتری اور موہوب لہٗ (جس کے لئے ہبہ کیا جائے) ان لوگوں میں سے ہوں جن کی ملکیت مبلیع اور موہوب (ہبہ شدہ چیز) میں صحیح ہوتی ہے تو ملکیت ان کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور غلام ایسا آدمی ہے جس کی اپنی ملکیت صحیح نہیں کیونکہ اس کی ملکیت اس کے آقا کو لوٹ جاتی ہے تو غلام کو اس کے ہاتھ بیع اور ہبہ کرنے میں غلام پر بدل کے عوض آقا کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی اور یہی معنی مال کے عوض اعتاق کا ہے اور مولیٰ اگر یوں کہے کہ "تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم لازم ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام بغیر قبول کئے آزاد ہو جائیگا دوسرا اسے مال دینا بھی لازم نہیں ہو گا صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جب تک اس شرط کو قبول نہیں کریگا آزاد نہ

ہوگا اور جب شرط کو قبول کر لیا تو جہاں آزاد ہوگا وہاں مال دینا بھی لازم ہوگا۔ جب غلام اپنے مالک سے یوں کہے کہ تو مجھے آزاد کر دے اور تیرے لئے ہزار درہم ہے" پس اس نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مسئلہ بھی آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

ماہیت کا بیان

مال کے بدلے اعتاق مولیٰ کی جانب سے تو تعلیق ہے یعنی غلام کے عوض کو قبول کرنے کی شرط کے ساتھ عتق معلق کرنا ہے۔ پس اس میں مولیٰ کی جانب سے احکام تعلیق کی رعایت کی جائے گی حتیٰ کہ اگر اس چیز کی ابتداء مولیٰ کی طرف سے ہو اور وہ اپنے غلام سے کہے" انت حر علی الف درھم" (تو ہزار درہم پر آزاد ہے) پھر غلام کے اس شرط کو قبول کرنے سے قبل قبل رجوع کا ارادہ کرے تو نہ اس قول سے رجوع کا مالک ہوگا نہ فسخ کرنے کا نہ غلام کے قبول کی نہی کر سکیگا اور نہ یہ قول قبول عبد سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اُٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ اور غلام کا حاضر ہونا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ غلام اگر اُس مجلس سے غائب ہو تب بھی مولیٰ کا یہ قول صحیح قرار پائے گا۔ اور مولیٰ کا اس اعتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا اور اسے کسی خاص وقت کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا تو تُو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے"۔ یا کہے اگر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں سے کلام کیا تو تو کل کو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے یا فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے وغیرہ۔ اس اعتاق میں شرط خیار صحیح نہیں مثلاً مولیٰ کا غلام کو یوں کہنا کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم کے بدلے میں اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار رہوگا" اور غلام کی جانب سے یہ اعتاق عقد معاوضہ ہے۔ یعنی عتق کے بدلے میں مال کا معاوضہ کیونکہ یہ اس کی جانب سے ایک عوض (عتق) کے بدلے میں مال کی تملیک ہے اور یہی معنیٰ ہے مال کے معاوضہ کا لہٰذا اس میں غلام کی جانب سے معاوضۂ مال کے احکام کی رعایت کی جائے گی جیسا کہ بیع وغیرہ میں رعایت کی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ابتداء غلام کی طرف سے ہو اور وہ کہے "میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے بدلے میں" تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے اور اس کا یہ قول مولیٰ کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اُٹھ جانے سے باطل ہو جاتا ہے اور مولیٰ اُس مجلس سے اٹھ جائے تو بھی باطل ہو جاتا ہے اور یہ قول مجلس سے غائب پر بھی موقوف نہیں۔ اور غلام کا اپنے قول کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا یا کسی وقت کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں مثلاً غلام کا یہ کہنا کہ "میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے عوض میں جب کل آئے گا یا فلاں مہینے کے شروع میں" اور اگر یہ کہے کہ" اذا جاء غد فاعتقنی علی کذا "(جب کل آئے تو تو مجھے اتنے مال کے عوض آزاد کر دے) تو جائز ہے کیونکہ یہ اس کی طرف سے مالک کو اعتاق کا وکیل بنانا ہے حتیٰ کہ غلام وجود شرط سے قبل اور بعد مالک کو اس وکالت سے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر غلام مالک کو معزول نہ کرے حتیٰ کہ وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک اگر دونوں کو شرط خیار حاصل ہو تو صحیح ہے جیسا کہ کتاب الطلاق کی فصل خلع اور مال کے عوض طلاق میں ہم نے بیان کیا اور اعتاق علیٰ مال (مال کے بدلے اعتاق) صرف ملک کے اندر صحیح ہے کیونکہ ملکیت اور سبب ملکیت کے سوا کسی شرط کے ساتھ تعلیق ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی اسی طرح (زیر بحث) معاوضہ کا معاملہ ہے۔

اور شرط کے نفسِ قبول ہی کے ساتھ غلام آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اعتاق مولیٰ کی طرف سے فقط "قبولِ عوض کی شرط کے ساتھ عتق کو متعلق کرنا ہے" اور جب شرط پائی گئی تو فوراً مُعلق (یا دوسرے لفظوں میں مشروط) نازل ہو جائے گا جیساکہ دخولِ دار وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں ہوتا ہے۔ اور غلام کی جانب سے عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ کے معاملات میں معوّض (جس چیز کو معاوضہ میں دیا جا رہا ہو) سے ملکیت کا زوال صرف قبول عوض کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیساکہ بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔ بخلاف مالک کے اس قول کے کہ " ان ادیت الی الفا فانت حر " (اگر تو مجھے ہزار ادا کرے تو تُو آزاد ہے) کیونکہ اس میں معاوضہ کا معنی ہی نہیں بلکہ یہ تعلیقِ محض ہے۔ اور مالک نے عتق کو ادائیگی رقم کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا ادائیگی سے پہلے پہلے آزاد نہ ہوگا اور یہاں عتق کا تعلق صرف قبول کے ساتھ ہے جب اس نے معاوضۂ عتق کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا۔

مسائل اگر مولیٰ غلام سے کہے "میں نے کل تجھے ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا" مگر تُو نے اس چیز کو قبول نہ کیا اور غلام کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ عتاق مولیٰ کی جانب سے قبول کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے اور غلام وجودِ شرط کا دعویٰ کر رہا ہے جبکہ مولیٰ وجودِ شرط کا مُنکر ہے لہٰذا منکر کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ جیساکہ مولیٰ اگر اپنے غلام سے کہے "اگر آج میں اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" جب دن گزر جائے تو غلام گھر میں داخل ہونے کا دعویٰ کرے اور مولیٰ انکار کرے تو مولیٰ کا قول قسم کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر اختلاف بیع کے معاملے میں ہو تو وہاں مشتری (خریدار) کا قول مانا جاتا ہے مثلاً بائع کہے کہ کل میں نے اپنا غلام تجھے ایک ہزار کے عوض فروخت کر دیا تھا مگر تُو نے قبول نہ کیا اور مشتری کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول مانا جاتا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اس وقت تک بیع نہیں ہوتی جب تک کہ مشتری قبول نہ کرے تو جب اس نے "بعتک" کہا تو اس نے مشتری کی طرف سے قبول کا اقرار کر لیا اور اب اپنے قول "لم تقبل" (تو نے قبول نہ کیا) کے ذریعے اس چیز سے رجوع کرنا چاہتا ہے جس کا اس نے اقرار کیا اور اسے باطل کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی بخلاف اس اختلاف کے جو مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) میں ہو۔ کیونکہ اس کا تعلیق ہونا غلام کی طرف سے قبول کے پائے جانے پر موقوف نہیں وہ تو آزادی کے واقع ہونے کی شرط ہے لہٰذا اختلاف عتق کے ثبوت یا عدم ثبوت میں واقع ہوگا اس لئے وہاں قول مولیٰ کا قول ہوگا یعنی اس کی بات مانی جائے گی

○ اگر مقدارِ بدل میں مولیٰ اور عبد کا اختلاف ہو جائے تو غلام کا قول معتبر ہوگا کیونکہ غلام پر ہی مال کا وجوب بنتا ہے لہٰذا واجب مال کی مقدار میں اسی کا قول مانا جائے گا جس طرح کہ دیگر تمام دیون (ذمہ میں واجب مال) میں ہوتا ہے دوسرے اس لئے کہ اگر اصل دین میں اختلاف پڑ جائے تو منکر کا قول مانا جاتا ہے اسی طرح جب اختلاف مقدار میں واقع ہو تو بھی منکر کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر مولیٰ کی دلیل مانی جائے گی۔ بخلاف معاملہ تعلیق بالادا کے کہ جب اس میں مال کی مقدار میں مولیٰ اور غلام کا اختلاف ہو جائے تو پھر وہاں مولیٰ کا قول مانا جاتا ہے کیونکہ وہاں ثبوتِ عتق کی شرط میں اختلاف واقع ہوا ہے اور وہ تعلیق محض ہے پس اس وقت غلام اپنے عتق کا مدعی ہے جبکہ

مولیٰ منکر لہٰذا مولیٰ کا قول مانا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر غلام کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے اور یہاں عدمِ تنافی کی وجہ سے دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے کیونکہ ہم یہ صورت یوں بنا دیں گے کہ گویا مولیٰ نے اس کے عتق کو دونوں شرطوں میں سے ہر ایک شرط کے ساتھ علیحدہ علیحدہ معلق کیا تھا لہٰذا ان میں سے جو بھی پائی جائے گی وہ آزاد ہو جائے گا۔

پھر جب غلام (اس بدل کو) قبول کرلے تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور وہ بدل اس کے ذمہ میں قرض ہو جائیگا جبکہ وہ بوجہ مذکور فی الجملہ ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہو اور اس قرض کی ادائیگی کے لئے کمائی کریگا اور اب وہ اپنے تمام احکام میں آزاد ہے علی رازی نے یہاں ایک کلیہ بیان کیا ہے کہ اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے کام کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں ہر وہ آدمی جو اپنی گردن چھڑانے کے لئے کمائی کر رہا ہے وہ امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور ہر وہ آدمی جو اپنی گردن کے بدل میں، جو اس پر عتق کے بدلے میں لازم ہوا ہے یا اپنی گردن کی قیمت میں یا اس دین کے لئے جو اس پر آزادی گردن کے سلسلے میں واجب ہوا ہے، کمائی وسعی کر رہا ہو وہ اپنے احکام میں بمنزلہ آزاد کے ہے۔ مثلاً یہ کہ گروی رکھنے والا اپنے گروی شدہ غلام کو آزاد کرے اور وہ تنگدست ہو اور اسی طرح عبدِ ماذون جب اسے آزاد کر دیا جائے اور اس پر دین ہو اور اسی طرح وہ باندی جسے اس کا مالک اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ اس سے شادی کرے گی اُس نے یہ شرط قبول کی مگر آزاد ہونے کے بعد انکار کر دیا تو وہ اپنی قیمت کے لئے سعی کرے گی اور وہ بمنزلہ آزاد کے ہے اور اسی طرح جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو آزاد گردن والا ہے" اور وہ اس کے قبول کرلے تو وہ بمنزلہ آزاد کے ہوگا۔ ان صورتوں میں سعایت (آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی یا اہتمام کرنا) آزادی حاصل ہو جانے کے بعد غلام کو لازم ہوتی ہے جبکہ پہلی قسم کے غلاموں کو حریت کے ثبوت سے قبل سعایت کرنا پڑتی ہے تاکہ وہ اُس سعایت کے ذریعے آزادی تک پہنچیں یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور اسی بنیاد پر مولیٰ اگر مکاتب کو مالِ کتابت سے بری کر دے اور مکاتب اس برائت کو قبول نہ کرے تو بھی وہ آزاد ہے اور مالِ کتابت ادا کرنا اسے لازم ہے کیونکہ بری کرنا بغیر قبول کے بھی صحیح ہوتا ہے اِلّا یہ کہ اس چیز کو لوٹانے سے لوٹایا جا سکتا ہو اور عتق میں لوٹانے کا احتمال نہیں لہٰذا عتق کو لوٹایا نہیں جائے گا جبکہ مال لوٹانے سے لوٹ سکتا ہے لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس مال کی ادائیگی لازم ہو گی۔

○ اگر آدمی اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" لونڈی نے اس عوض کو قبول کیا۔ پھر اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا اور کچھ عرصہ بعد خود مر گئی تو اب لڑکے کو اپنی ماں کے ذمہ ہزار درہم کے لئے سعایت کرنا لازم نہیں۔ کیونکہ وہ مطلق قبول عوض ہی سے آزاد ہو گئی تھی اور آزاد خاتون کا دین اسکے لڑکے کو لازم نہیں آتا۔

○ برابر ہے کہ مولیٰ ایک مقررِ عوض کے بدلے میں اپنے پورے غلام کو آزاد کرے۔ یا نصف کو۔ اگر نصف کو آزاد کیا اور اس نے مقررہ عوض کو قبول کر لیا تو یہ صحیح ہے۔ اب قبول عوض سے اس کا نصف تو آزاد ہو گیا باقی نصف کے لئے سعایت کرے گا جب ادا کرلے گا تو باقی ماندہ بھی (پورا) آزاد ہو جائے گا اور وہ اپنی نصف قیمت ادا کرنے سے پہلے اپنے تمام امور میں بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ یہ قول امام

ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے قول کے مطابق وہ پورا آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے اسے سعایت کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی (تقسیم ہو جانے والا) ہے اور بعض حصے کا عتق باقی حصے کے عتق اور اسے زمرۂ آزاد شدگان میں شامل کرنے کو واجب کر دے گا لہٰذا سعایت (باقی نصف کی آزادی کے لئے اہتمام) کرنا اسے لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں لہٰذا ایک عوض کے مقابلے میں نصف کو آزاد کرنا پورے غلام کو آزاد کرنے کے مترادف ہے۔

○ امام محمد نے کتاب الزیادات میں اس شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جو اپنے غلام سے کہے "تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض تو آزاد ہے سو دینار کے عوض" غلام نے کہا مجھے قبول ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے دونوں قسم کے اموال (درہم اور دینار) دینا لازم ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے "تجھے ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں" اس نے کہا مجھے قبول ہے تو دو قسم کے مال کے عوض اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ اور مسئلہ طلاق میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ آخری کلام میں جو مال مذکور ہے اس کے قبول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی صرف سو دینار کے عوض اسے تین طلاقیں ہوں گی۔ امام کرخی کا کہنا ہے کہ عتق کے مسئلے میں بھی اسیطرح ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مولی نے عوض کے بدلے میں عتق کو واجب کیا پھر ایک دوسرے عوض کے بدلے میں اسی عتق کو واجب کیا تو گویا پہلا ایجاب فسخ ہو گیا اور قبول کا تعلق ایجاب ثانی یا عوض ثانی کے ساتھ ہو گیا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ مال کے مقابلے میں اعتاق یا طلاق مولی اور خاوند کی جانب سے ایک قسم کی تعلیق ہے اور تعلیق فسخ ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہٰذا ثانی کا ایجاب اول کے فسخ ہو جانے پر مشتمل نہیں ہوگا۔ پس دونوں ایجاب صحیح ہوں گے اور قبول کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا کیونکہ وہ دونوں کا جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اب اسے دونوں قسم کا مال دینا لازم ہوگا بخلاف معاملہ بیع کے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا اس میں ایجاب ثانی پہلے کے فسخ کو شامل ہوگا۔

○ اگر مولی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچ دے یا اس کا نفس اسی کو مقررہ عوض کے بدلے میں ہبہ کر دے تو مولی اس بات کا مجاز ہے کہ عوض کو قبض کرنے سے پہلے بیچ دے کیونکہ وہ عوض ایسے سبب ملکیت کے ذریعے اس کا مملوک ہے جو اس کی ہلاکت سے بھی فسخ نہیں ہوتا لہٰذا اس میں میراث کی مانند قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہوا۔ اور مولی اس امر کا بھی مجاز ہے کہ غلام کو مال مؤجل کے عوض آزاد کرے ایسی صورت میں وہ مال غلام پر مؤجل دین ہوگا اور مولی کو اس چیز کی بھی اجازت ہے کہ وہ غلام سے کوئی شے دست بدست خریدے اور اس میں ربا نسیہ (ادھار کا سود) نہ ہو کیونکہ ہمارے اصحاب (فقہاء حنیفہ) کی یہ اصل ہے کہ تمام دیون میں ان پر قبضہ سے پہلے تصرف روا نہیں کیونکہ اس کا مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ وہ دَین (قرض) کے بدلے دَین سے افتراق نہ ہو جائے۔

○ غلام اگر مولی کو اس مال کا ضامن مہیا کر دے جس پر اسے آزاد کیا گیا ہے تو یہ ضامن دینا جائز ہے کیونکہ غلام خود عوض کو فقط قبول کرنے سے آزاد ہو چکا ہے۔ اور آزاد آدمی کے قرضہ کی ضمانت دینا جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضہ جات کی ضمانت دینا جائز ہوتا ہے اور اگر غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) مولی

کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر آزاد ہوا اور مال غلام پر دین ہے کیونکہ یہ تعلیق اس کی جانب میں عقد معاوضہ ہے اور مولیٰ بغیر عوض وصول کئے اسے اپنی ملک سے (آزاد کرنے) پر راضی نہ تھا اور غلام نے اس عوض کو ادا کرنا قبول بھی کر لیا ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

بدل کا بیان

یعنی اس چیز کا بیان کہ کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں ، نیز بدل کہنے کے حکم اور اسکے فساد کا بیان۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ بدل یا تو "عین مال" ہوگا یا "منفعت" یعنی خدمت ہوگی پھر بدل اگر عین ہے تو یا تو ایسا عین (معیّن) ہوگا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہوگا یا غیر عین ہوگا جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا ہوگا۔ تو بدل اگر عین (مُعیَّن) ہو تو غلام جب اسے قبول کرے گا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بدل کا غلام کی ملک میں نہ ہونا اس کے عوض ہوسکنے کو مانع نہیں کہ وہ معصوم متقوم اور معلوم مال ہے۔ پھر اگر اس عین کا مالک اجازت دے دے تو بعینہٖ وہی چیز مولیٰ کے سپرد کر دی جائے گی اور اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو غلام پر اس کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ اس کا عوض قرار پانا صحیح ہو چکا ہے مگر چونکہ غیر کے حق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا مشکل ہے لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ قیمت پر بھی اعتاق جائز ہے جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "میں نے تجھے تیری گردن کی قیمت یا اس شئے کی قیمت پر آزاد کیا" اور غلام اس کو قبول کرلے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی عدم ملک صحت کو مانع نہیں حتیٰ کہ اگر آدمی کوئی چیز ایسے غلام کے بدلے میں خریدے جو دوسرے کا مملوک ہے تو نفس عقد صحیح ہوگا مگر یہ کہ مالک اجازت نہ دے تو پھر یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ قیمت پر اس کے واقع کرنے کی کوئی صورت نہیں کہ قیمت پر بیع، بیع فاسد ہے اور یہاں اعتاق فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اعتاق قیمت پر بھی واقع ہوسکتا ہے جب قیمت پر اعتاق صحیح قرار پایا تو اس عوض کی قیمت واجب ہوگی۔ جیسا کہ نکاح خلع اور مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے۔

اور اگر بدل غیر عین ہو تو مُسمّیٰ (مقررہ بدل) کی جنس نوع اور صفت اگر معلوم ہو جیسا کہ کیلی اور وزنی چیزوں کی ہوتی ہے تو اس پر مسمّیٰ (مقررہ بدل) ہی لازم ہے اور اگر اس کی جنس اور نوع تو معلوم ہو مگر صفت معلوم نہ ہو جیسا کہ ہروی کپڑا، گھوڑا، غلام، لونڈی وغیرہ تو اس پر اوسط درجے کا مسمّیٰ لازم ہے اور جب غلام اس کی قیمت لائے تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ صفت کی جہالت ان معاملات میں بدل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں جن میں بدل ایسی چیز کے عوض واجب ہو جو مال نہیں ہے جیسے مہر، خلع کا بدل اور قتل عمد میں صلح کا بدل اور اگر بدل مجہول الجنس ہو جیسا کہ فقط کپڑا، چوپایہ اور دار وغیرہ تو غلام پر اپنے نفس کی قیمت لازم ہے کیونکہ یہاں بہت زیادہ جہالت ہے لہٰذا اس مجہول الجنس کو بدل قرار دینا ہی فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو قیمت کی جہالت پر زائد ہو وہ بدل کو بدل قرار دینے میں فساد کا موجب بنتی ہے جیسا کہ نکاح کے معاملے میں مہر مثل کی جہالت پر مزید جہالت اور اس میں کلام مہر میں کلام کی مانند ہے جسکا مفصل بیان کتاب النکاح میں گزر گیا وہاں یہ بات تھی کہ جب مقررہ مہر فاسد ہوگیا تو مہر مثل واجب ہوگا اور یہاں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ وہاں اصل واجب مہر مثل ہے کیونکہ بُضع (جنسی تمتع اٹھانے) کی قیمت ہے اور مہر مسمّیٰ کی طرف اسی

وقت جا یا جاتا ہے جب اسے مُسمّی قرار دینا صحیح بھی ہو اور جب اسے مسمی قرار دینا فاسد ہو جائے تو پھر اصل واجب کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہاں اصل واجب غلام کی قیمت ہے کیونکہ مال کے بدلے میں اعتاق غلام کی جانب سے معاوضہ ہے اور معاوضہ کی بنیاد برابری پر ہے اور شئے کی قیمت وہی ہوتی ہے جو اس شئے کے برابر ہو۔ جب مقررہ بدل فاسد ہو گیا تو اصل عوض واجب ہو گیا اور وہ ہے غلام کے نفس کی قیمت اور اگر بدل منفعت یعنی اس کی خدمت کرنا ہو مثلاً مولی اپنے غلام سے کہے کہ "تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری ایک سال تک خدمت کرے" اور غلام اس شرط کو قبول کرلے تو قبول کرتے ہی آزاد ہو جائے گا اور خدمت اس پر لازم ہو گی جس میں اسے پکڑا جا سکے گا کیونکہ خدمت کا مسمّی (مقررہ بدل) قرار پانا جب صحیح ہو گیا تو اب یہ خدمت اس کو لازم ہو گی۔ جیسا کہ اگر اسے عین مال پر آزاد کرتا تو وہ اس کو لازم ہوتا۔ اگر مولی خدمت لینے سے پہلے ہی مر گیا تو اب خدمت باطل ہو گئی کیونکہ غلام نے مولی کی خدمت کرنے کو قبول کیا تھا اور مولی مر گیا ہے البتہ اس کے ورثاء غلام سے اس کے نفس کی قیمت لے سکتے ہیں۔ اور اگر خدمت کرتے ہوئے سال کا کچھ حصّہ گزر چکا ہو تو اب جتنی خدمت باقی ہے وہ خدمت لے سکتے ہیں یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے امام محمد کی رائے یہ ہے کہ غلام نے اگر ابھی کوئی خدمت نہ کی ہو تو اس سے پوری خدمت کی قیمت لی جائے گی اور اگر کچھ خدمت کر چکا ہو تو بقیہ خدمت کی قیمت لی جائے گی۔ اور اسی طرح جب غلام سے کہے "تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری چار سال خدمت کرے گا" سال خدمت کرنے کے بعد مولی مر گیا تو شیخین کے قول کے مطابق غلام پر اپنے نفس کی ¾ قیمت لازم ہو گی اور امام محمد کے قول کے مطابق اس پر تین سال خدمت کرنے کی قیمت لازم ہو گی اور اسی طرح اداۓ خدمت سے پہلے اگر غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو شیخین کے نزدیک مولی کو اس مال میں سے اس کے نفس (ذات) کی قیمت جبکہ امام محمد کے نزدیک خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ ایک معین باندی کے عوض بیچے پھر اس باندی کا کوئی دوسرا حقدار نکل آئے تو شیخین کے قول کے مطابق مولی غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمد کے قول کے مطابق غلام سے باندی کی قیمت وصول کرے گا اور اسی طرح اس لونڈی کا کوئی دوسرا حقدار تو نہ بنے مگر اس میں عیب پایا جائے اور مولی اس کو رد کر دے تو بھی مسئلہ صورت مذکورہ کے مطابق ہو گا۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مولی جب عوض پر قبضہ کرے اور پھر وہ عوض کوئی دوسرا آدمی حقدار نکل آنے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نکل جائے تو اب عوض اگر غیر عین ہو جیسا کہ کیلی یا وزنی چیز یا سامان اور حیوان مثلاً ہروی کپڑا اور گھوڑا یا غلام اور باندی وغیرہ تو عوض کے کیلی اور وزنی ہونے کی صورت میں اسی کی مثل غلام پر واجب ہو گا اور اگر حیوان یعنی گھوڑا وغیرہ ہے تو اوسط درجے کا حیوان لازم ہو گا کیونکہ یہ عقد اس مال یا عوض پر واقع ہوا ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہے اور مولی نے جس پر قبضہ کیا تھا وہ وہی عوض ہے جو غلام کے ذمہ واجب تھا۔ جب اس مقبوض کا کوئی دوسرا آدمی حقدار ٹھہر گیا تو یہ قبضہ فسخ ہو گیا اور عقد سے جو چیز واجب ہوئی تھی یعنی عوض وہ علی حالہ باقی رہا لہٰذا مولی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس عوض کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اگر عقد ہذا میں عوض عین چیز ہو تو اس کا مستحق نکل آنے کی صورت

میں اگر وہ عین کیلی یا وزنی چیز ہو تو اسی کی مثل غلام ادا کرے گا اور اگر وہ عین سامان یا حیوان ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمد فرماتے کہ اس سے اسی مستحق چیز (جس کا کوئی دوسرا حقدار قرار پایا ہے) کی قیمت وصول کرے گا۔

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ عوض میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہونے سے عقد فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اس عوض کا کوئی دوسرا حقدار بن گیا تو عقد پھر بھی عوض کو سونپ دینے کے لئے واجب کرنے والا باقی رہے گا۔ مگر عوض کو ادا کرنا جب مشکل ہو گیا تو مالک غلام سے اس عوض کی قیمت وصول کرے گا جیسا کہ خلع اور دیت (خون بہا) میں ہوتا ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دو عوضوں میں سے ایک عوض (یعنی جس کا استحقاق نکل آیا ہے) کے حق میں تو یہ عقد فسخ ہو گیا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ عقد اس عین پر واقع ہوا تھا جو کسی دوسرے کی ملک میں تھا اور اس طرح جائز نہ ہوا اور جب عقد اس کے حق میں فسخ ہو گیا تو غلام پر اس کا سپرد واجب نہ رہا لہٰذا اس پر اسکی قیمت بھی واجب نہ ہو گی اور ایک عوض کے حق میں عقد ہذا کا فسخ ہونا اس امر کا مقتضی تھا کہ دوسرے عوض یعنی غلام کی ذات کے حق میں بھی فسخ ہو جاتا مگر چونکہ اس کا اظہار غلام کی صورت میں مشکل ہے لہٰذا اس کا اظہار غلام کے معنیٰ میں ہو گا اور وہ معنیٰ اس کی قیمت ہے۔ پس اس پر اپنی قیمت لازم ہو گی کیونکہ اس کی قیمت ہی اپنے عین کو لوٹانے کے قائم مقام ہے جیسا کہ کوئی آدمی اپنے غلام کو ایک لونڈی کے بدلے میں فروخت کر دے۔ پھر وہ لونڈی کو آزاد کر دے اور غلام مشتری کو سپرد کر دینے سے پہلے ہی مر جائے تو بائع پر غلام کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوتا ہے نہ کہ لونڈی کی قیمت کا۔ اسی طرح یہاں ہو گا۔

پھر عیب کے بارے میں ہم نے جو اختلاف بیان کیا ہے تو وہ اس وقت ہے جب عیب فحش ہو کیونکہ فحش عیب (سخت عیب) اس معاملے میں بلا اختلاف عوض کے لوٹا دینے کو واجب کر دیتا ہے اور جب عیب فحش نہ ہو بلکہ ہلکا پھلکا عیب ہو تو شیخین کے نزدیک مولیٰ لوٹا سکتا ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک مولیٰ لوٹانے کا مجاز نہیں کیونکہ یہ عقد مال کا مبادلہ ہے ایسے مال کے بدلے میں جو حقیقۃً مال نہیں یعنی عتق تو یہ نکاح کے مشابہ ہوا اور نکاح کے معاملے میں عورت مہر کو رد نہیں کر سکتی سوائے مہر کے اندر فحش عیب کی صورت میں اسیطرح یہاں مولیٰ رد نہیں کر سکتا

مسائل اگر کسی آدمی کا غلام کسی دوسرے آدمی سے یہ کہے کہ "تو میری ذات کو میرے لئے میرے مولیٰ سے ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید" پس اس نے اسے مولیٰ سے خرید لیا۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو وکیل آدمی نے خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا ہو گا کہ وہ غلام کو غلام ہی کے لئے خرید رہا ہے یا اس چیز کو واضح نہیں کیا ہو گا۔ اگر اس چیز کو بیان کیا تو یہ شراء جائز ہو گی اور وکیل کے اس چیز کو قبول کرنے کے ساتھ ہی غلام آزاد ہو جائے گا اور اسے ثمن دینے واجب ہوں گے کیونکہ وکیل نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے وکیل بنایا گیا تھا لہٰذا اس کا نفاذ مؤکل پر ہو گا۔ الجامع الصغیر میں یہ مذکور ہے کہ مولیٰ وکیل سے ثمن کا مطالبہ کرے گا اور وکیل غلام سے پس اس حکم کو بیع کی مانند معاوضۃ المال بالمال کے حکم میں لیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے معاوضہ میں غلام کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور کتاب الوکالۃ میں یوں مذکور ہے کہ مولیٰ ثمن کا مطالبہ غلام سے کرے گا نہ کہ وکیل سے۔ وہاں اسے نکاح، خلع، طلاق علیٰ مال اور خون بہا کی مانند "معاوضۃ المال بما لیس بمال" (مال کا معاوضہ اس شے کے بدلے میں جو مال نہیں ہے) اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے خریدتے وقت

غلام ہی کے لیے خرید کو واضح نہ کیا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا نہ کہ غلام کے لئے خریدنے والا کیونکہ وکیل نے جب اس چیز کو بیان نہ کیا تو مولیٰ غلام کی بیع پر راضی ہوا نہ کہ اس کے اعتاق پر۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ نہ بتلانے کی صورت میں بھی غلام ہی کے لیے خریدنے والا قرار پائے گا تو اس میں بائع پر اس کی مرضی کے بغیر ولایت کا اثبات ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ اور اسی طرح وکیل نے خریدتے وقت خرید کا مقصد بیان تو کیا مگر اس ثمن میں جو غلام نے بتایا تھا، کمی بیشی کر دی یعنی ہزار کی جگہ ڈیڑھ ہزار میں خریدا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا۔ یہ مسئلہ تو اس وقت ہے جب غلام کسی آدمی کو وکیل کے طور پر اپنے آپ کو خریدنے کا حکم دے۔ اور جب کوئی آدمی کسی غلام سے یہ کہے کہ "وہ اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے ہزار درہم کے عوض میں خریدے" اور اس نے اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض خرید لیا۔ اب اگر اس نے اپنے آپ کو خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا کہ وہ اپنی ذات کو آمر (فلاں حکم دینے والے) کے لئے خرید رہا ہے تو وہ آمر ہی کا قرار پائے گا اور آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ذات کو آمر کے لئے خریدا ہے نہ کہ اپنی ذات کے لئے لہٰذا آمر ہی کیلئے بیع واقع ہوگی اور وہ غلام نفس عقد کے ساتھ ہی اپنی ذات پر قابض ہوگا کیونکہ اس کی ذات اس کے ہاتھ میں ہے اور بائع کو اب اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے روک رکھے کیونکہ وہ ثمن وصول کر چکا ہے کیونکہ وہ اسی کو سپرد کرنے والا ہو گیا جب اس نے ایسی چیز پر عقد کیا جو اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی ذات ہے۔ اب آمر اس میں کوئی عیب پائے تو اس عقد کو رَد کر سکتا ہے لیکن یہ غلام ہی اس عقد کو رَد کرے گا کیونکہ وہ وکیل ہے اور اس عقد کے حقوق عقد کرنیوالے کیطرف ہی لوٹتے ہیں اور اگر غلام نے اپنی ذات کی خرید کو آمر کے لئے بیان نہ کیا اور اپنے مولیٰ سے کہا کہ "تو مجھے میرے ہی ہاتھ ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے" اس نے بیچ دیا تو اب یہ اپنی ذات کا خود خریدار قرار پائے گا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کو اسی غلام ہی کے ہاتھ بیچنا اعتاق کہلاتا ہے۔ اور اسی طرح آمر کے لئے خرید کو بیان تو کرے مگر ثمن میں تبدیلی کر دے تو بھی اس کی اپنی ذات کی خرید اپنے لئے ہوگی اور وہ آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے ایک غلام سے کہا "تو ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو اس کے قبول کرنے سے پہلے اسنے مولیٰ نے کہا "تو سو دینار کے عوض آزاد ہے"۔ اب غلام نے اگر یوں کہا کہ "میں نے ان دونوں مالوں کو قبول کیا" تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دونوں قسم کا مال (درہم اور دینار) دینا بلا اختلاف اسے لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے "قبلت" کہہ کر قبول کو مبہم رکھا اور دونوں عوضوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو بیان نہ کیا تو امام محمدؒ کے قول میں اسی طرح دونوں لازم ہوں گے اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا "تجھے ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں" اگر جواب میں اس نے واضح طور پر دونوں قسم کے اموال کو قبول کیا تو بلا اختلاف دونوں مالوں کے عوض اسے تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور اگر اس نے قبول میں ابہام رکھا یعنی صرف "قبلت" کہا تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسم کے اموال کے بدلے میں اسے تین طلاقیں پڑیں گی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں آخر کلام پر قبول کا اطلاق ہوگا۔ اور اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام یا عورت نے ایجاب ثانی کے بعد "قبلت" کا لفظ کہا ہے لہٰذا اس کا تعلق ایجاب ثانی (دوسرے معاوضہ) سے ہوگا دوسرے یہ کہ جب مولیٰ یا خاوند نے ایک عوض کے بعد دوسرا عوض شرط ٹھہرایا تو دوسرا عوض پہلے عوض کے فسخ کو شامل ہے جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا

ہے لہٰذا بیع کی طرح قبول کا تعلق عوض ثانی سے ہوگا اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کے بدلے میں اعتاق وطلاق اور بیع کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ مال کے عوض میں اعتاق (آزاد کرنا) اور طلاق مولیٰ اور خاوند کی جانب سے ایک قسم تعلیق ہے اور تعلیق فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔ پس ایجاب ثانی ایجاب اول کے رفع کو لازم نہیں کرے گا بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع رفع (اُٹھ جانے) اور فسخ کا احتمال رکھتی ہے پس عوض ثانی پہلے عوض کے اِرتفاع کو واجب کر دے گا۔ یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب دونوں مالوں کو قبول کرے یا قبول میں ابہام رکھے۔ مگر جب ایک ہی قسم کے مال کو قبول کرے بایں طور کہ کہے" میں نے دراہم یا دیناروں کے عوض اس عقد کو قبول کیا" تو قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد نہ ہوگا اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مولیٰ اسے کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں دونوں قسم کے اموال کے بدلے آزاد کیا تھا۔ لہٰذا اس شک کی بنا پر ایک عوض کو قبول کرنے سے آزاد نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے کتاب الامالی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو مختلف عوض واجب کیے تھے پس غلام کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے قبول کرلے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا" تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض یا سو دینار کے عوض" اگر اس نے ایک معین مال کو قبول کرلیا تو آزاد ہو جائے گا مثلاً یوں کہا کہ میں نے دراہم کے بدلے حریت کو قبول کرلیا تو آزاد ہو جائے کیوں کہ مولیٰ نے اس کو دونوں میں سے ایک ہی مال کے عوض آزاد کیا تھا اور اگر ایک مال کو غیر معین طور پر قبول کیا تو بھی وجودِ شرط کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا اور اس بات کی وضاحت کہ اُس نے کونسی قسم کا مال قبول کیا تھا، غلام پر منحصر ہے، جیسا کہ جب یوں کہے" فلاں کے لئے مجھ پر ہزار درہم یا سو دینار دینا واجب ہے تو ایک قسم مال اس پر لازم ہوتا ہے اور اس ایک کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے اور اسیطرح اگر غلام نے کہا" میں نے دونوں مالوں کے عوض (اپنی آزادی کو) قبول کیا تو بلاشبہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبول کرنے میں ایک کا قبول کرنا یقینی ہے۔ پس جب عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اسے ایک ہی مال کے بدلے آزاد کیا تھا لہٰذا ایک سے زائد مال اسے دینا لازم نہ ہوگا اور ان دونوں مالوں میں سے ایک کو اختیار کرنا غلام کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح غلام اگر نفقظ" قبلت "(میں نے قبول کیا) کہے اور مال کو ساتھ ذکر نہ کرے تو بھی آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا۔ اور دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ اس کا" قبلت" کہنا ایجاب (عوض واجب) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کا اِس طرح کہنا گویا یوں ہو گیا کہ اس نے کہا" قبلت باحدھما" یعنی میں نے ایک مال کے عوض حریت کو قبول کیا۔ اور تعیین نہ کی یا دونوں کے عوض میں نے حریت کو قبول کیا تو اس وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اور تعیین کا اختیار اسی کو ہوتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی مسئلہ کی مانند یہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے کہے" تجھے ہزار درہم یا سو دینار کے عوض طلاق ہے" اور وہ ایک معین یا ایک غیر معین یا دونوں مالوں کے عوض قبول میں ابہام رکھے اور اسی طرح یہ صورت ہے کہ آدمی نے اپنے غلام سے کہا" تو ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے"۔ مگر اتنا فرق ہے کہ یہاں جب وہ دونوں مالوں کے عوض آزادی کو قبول کرے گا تو صرف ہزار درہم ہی کے عوض آزاد

ہوگا دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کا اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں عوضوں کی جنس ایک ہے اور جنسِ واحد میں زیادہ اور کم عوض میں اختیار دینا مفید نہیں کیونکہ ظاہر ہے وہ کم ہی کو اختیار کرے گا بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں دونوں عوضوں کی جنس مختلف تھی اور ان کے درمیان اختیار دینا مفید بھی تھا۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مولیٰ عتق کو مُعیّن غلام کی طرف منسوب کرے۔ اور اگر عتق کو مجہول غلام کی طرف منسوب کرے اور اپنے دو غلاموں سے یوں کہے "تم دونوں میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو ان دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں قبول نہ کریں حتیٰ کہ اگر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے نہ کیا تو قبول کرنے والا آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کا لفظ "احدکما" (تم دونوں میں سے ایک) کہنا جس طرح قبول کرنے والے پر واقع ہوتا ہے اسی طرح قبول نہ کرنے والے پر واقع ہوتا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ مولیٰ اس قول سے نہ قبول کرنے والے کی نیت کرلے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ کہے اس قول سے میری مراد نہ قبول کرنے والا تھا تو اگر ہم قبول کنندہ کے عتق کا حکم لگائیں تو اس میں شک کے ساتھ عتق کا اثبات ہوگا۔ اور شک کے ساتھ عتق ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ہر ایک پانچ پانچ سو درہم کے عوض آزادی قبول کرے تو بھی کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا نہ کہ پانچ سو کے عوض اور اگر ہر ایک ہزار درہم کے عوض آزادی قبول کرے اور ہر ایک یوں کہے کہ "میں نے ہزار درہم کے عوض قبول کیا" یا فقط قبلت (میں نے قبول کیا) کہے اور ہزار کا ذکر نہ کرے یا دونوں نے کہا "قبلنا" یعنی ہم نے قبول کیا اور ہزار کا نام نہ لیا تو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ہر غلام کا ہزار درہم کو قبول کرنا۔ اب مولیٰ سے کہا جائے گا کہ تو ان دونوں میں سے ایک میں عتق کو اختیار کر۔ کیونکہ اسی نے عتق کو مُجمل رکھا تھا لہٰذا اسکا بیان وہی کرے گا پس مولیٰ جس غلام کو اختیار کرے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اسے ہزار درہم دینا لازم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ ایک کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف پانچ صد دراہم کے عوض آزاد ہو جائے گا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب وضاحت سے پہلے مولیٰ مر گیا اور دونوں غلاموں میں سے ایک کی گردن کا عتق شائع ہو گیا تو ایک کا عتق دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے دو غلاموں سے کہا "تم دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہے" اور دونوں نے قبول کرلیا مولیٰ نے ان سے پھر کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے" یا کہا "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" تو دوسری مرتبہ یہ کہنا لغو ہے کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کے بدلے میں عتق کو قبول کرلیا اور ایک میں عتق نازل ہو چکا کیونکہ نزول عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ تو ایجاب ثانی آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوگا اور یہ صحیح نہیں۔ ہاں اگر انہوں نے ایجاب اوّل کو قبول نہ کیا ہو اور پھر اس نے کہا ہو کہ "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" تو جملہ ثانی سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اوّل کو قبول ہی نہ کیا تو ایجاب اول سے عتق نازل نہ ہوا۔ پس ایجاب ثانی صحیح ہو گیا اور وہ دونوں میں سے ایک پر غیر معین طور پر عتق کا نفاذ ہے۔ پس مولیٰ سے کہا جائے گا کہ وہ جملہ ثانی کو ایک غلام کی طرف پھیرے جب وہ ایک

معین کی طرف پھیر دے گا تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا رہا دوسرا غلام تو اگر اس نے بدل کو اس مجلس میں قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ کیونکہ پہلا ایجاب صحیح تھا کہ دو غلاموں کے درمیان تھا اور عتق قبولیت کی شرط کے ساتھ معلق تھا اور وہ شرط پائی گئی۔

اشکال اس میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ ایک کی آزادی کے وجوب کی شرط دونوں کا قبول کرنا ہے مگر یہاں صرف ایک آدمی کا قبول پایا گیا ہے۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ دوسرا غلام آزاد نہ ہوتا۔

جواب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل ایجاب کی نسبت ایک ہی غلام کیطرف تھی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس نے کہا تھا " احدکما حر " (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور یہاں ایک کا قبول پایا گیا۔ مگر یہ کہ ایک کا عتق نافذ نہیں تھا اور اس کا عتق دونوں کے قبول کرنے پر موقوف تھا کیونکہ اس بات کا احتمال تھا کہ اس نے دوسرے کا ارادہ کیا ہو جب مولی نے حق تخییر میں ایک کو معین کر دیا تو معلوم ہو گیا کہ مولی نے ایجاب اول کے ساتھ اس کا ارادہ نہیں کیا تھا کیونکہ آزاد کنندہ کی طرف سے مطلق اعتاق سے کسی کا تصور نہیں کیا جا سکتا تھا پس اب قبول کے لیئے دوسرا متعین ہو گیا اور جب قبول پایا گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولی کی طرف سے وضاحت سے قبل ہی دونوں غلام قبول کر لیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے عتق نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ قبول کی شرط کے ساتھ متعلق تھا لہٰذا وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے نازل نہیں ہو سکتا۔ جب ایجاب اول سے عتق نازل نہ ہوا تو ایجاب ثانی صحیح ہو گا۔ جب ایجاب ثانی کو دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں کا عتق یقینی ہو گیا۔ کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے دونوں میں سے جس کا بھی ارادہ کیا جائے وہ تو قبول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور ایجاب ثانی سے جس کا ارادہ کیا جائے وہ بغیر قبول کے آزاد ہو گیا کیونکہ ایجاب ثانی بغیر بدل کے عتق ہے۔ پس دونوں کا عتق یقینی ہو گیا مگر ایک کا عتق ایجاب اول اور دوسرے کا عتق ایجاب ثانی کے ذریعے اور دونوں پر کوئی چیز واجب نہ ہو گی کیونکہ ایک غلام اگرچہ ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہوا ہے مگر وہ مجہول ہے اور مجہول آدمی پر مال واجب کرنے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے جیسا کہ اگر دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ "ہم میں سے ایک کے ذمہ تمہارا ہزار درہم ہے" تو اس اقرار سے دونوں پر کوئی چیز لازم نہیں آتی کیونکہ جس کے خلاف ہزار کی ڈگری ہوتی ہے وہ مجہول ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے اور اگر دونوں نے تو قبول نہ کیا لیکن دونوں میں سے ایک نے قبول کر لیا تو ایک ہی آزاد ہو گا کیونکہ ایک سے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ اس صورت میں بوجہ مذکور ایک کا قبول کرنا ہے۔

پھر مولی اگر پھیر دے لفظ ثانی کو قبول نہ کرنے والے کی طرف تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو گا اور قبول کرنے والا ہزار درہم کے بدلے آزاد ہو گا اور اگر مولی نے لفظ ثانی کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی بدل کے آزاد ہو گا اور غیر قبول کنندہ لفظ اول کے ذریعے ہزار کے عوض آزاد ہو گا بشرطیکہ مجلس علم میں اس نے قبول کیا ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں سے قبول کنندہ ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گا اور وہ بدل کے ساتھ ایجاب ہے لہٰذا بدل کے ساتھ آزاد ہو گا اور نہ قبول کرنے والا ایجاب ثانی کے ساتھ آزاد ہو گا اور وہ بغیر بدل کے ایجاب ہے لہٰذا وہ بغیر بدل کے آزاد ہو گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے" پھر کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو دوسرا کلام لغو ہے کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک تو ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور اب کلام ثانی چونکہ آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوا لہٰذا کلام ہی باطل ہو گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" ان دونوں کے قبول کرنے سے پہلے ہی پھر کہا "تم میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے عتق کو ایک ایک مال کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں عوض اور دوسرے نے سو دینار کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے قبول ہی نہ کیا یا ایک نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے ایک مال کے عوض قبول کیا تو دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دونوں مالوں کو ایک غلام پر جمع کر دے اور اس سے کہے "میں نے تیرا دونوں مالوں کے عوض ارادہ کیا تھا" یا یہ کہے کہ "میری مراد تیرے سوا دوسرے سے تھی" پس شک کے ساتھ عتق ثابت نہ ہو گا۔ اگر دونوں غلام ہر دو مال کو قبول کر لیں بایں طور کہ ہر ایک کہے: "قبلت بالمالین" (میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا) یا دونوں اکٹھے کہیں "قبلنا" (ہم نے قبول کیا) اب مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اگر تو دونوں جملوں کو ایک کی طرف پھیرتا ہے تو دونوں مال ایک پر جمع ہوں گے اور وہ بعوض دونوں مال آزاد ہو جائے گا اور دوسرا غلام بدستور غلام رہے گا اور اگر تو (مولیٰ) ایک لفظ (ایجاب) کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے لفظ کو دوسرے غلام کی طرف پھیرتا ہے تو ان میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے۔ پہلے کے صحیح ہونے میں تو کوئی شک نہیں اسی طرح دوسرا بھی کیونکہ پہلے ایجاب کے ساتھ قبول متصل نہیں ہوا تھا۔ اور اس میں عتق قبول کے ساتھ معلق تھا اور ایجاب ثانی میں بھی پہلے کی طرح عتق ایک غلام کی طرف منسوب ہے لہٰذا یہ بھی صحیح ہو گا اور جب ایجاب ثانی صحیح ہو گیا تو اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے اس ایجاب کے ذریعے اس غلام کا ارادہ کیا ہو جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے دوسرے غلام کا ارادہ کیا ہو۔ اسی لئے مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اپنی مراد کو بیان کرنے سے پہلے ہی مولیٰ مر گیا تو ہر غلام کا تین چوتھائی ($\frac{3}{4}$) حصہ ہر دو مال کے نصف کے عوض آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایجاب ثانی سے مولیٰ کا ارادہ اس غلام سے نہیں ہو سکتا جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کر چکا تھا۔ پس دو کلاموں سے دو عتق ثابت ہوئے یعنی ہر کلام سے ایک عتق اور اگر مولیٰ نے کلام ثانی سے بھی بعینہٖ اسی غلام کا ارادہ کیا جس کا کلام اول سے ارادہ کیا تھا تو دو کلاموں سے ایک ہی عتق ثابت ہوا تو جب ایک عتق یقین کے ساتھ ثابت ہو گیا اور دوسرا عتق ایک حال میں ثابت ہوتا اور ایک حال میں ثابت نہ ہوتا تو دوسرا عتق نصف آجائے گا پس ایک پورا عتق اور دوسرا نصف عتق دونوں مالوں کے عوض ثابت ہو گئے اور دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک کمالِ عتق کا دوسرے سے زیادہ حقدار نہیں لہٰذا یہ $1\frac{1}{2}$ (ڈیڑھ) عتق دونوں میں تقسیم ہو گا اور ہر ایک کے حصے میں $\frac{3}{4}$ حصہ آئے گا دونوں مالوں کے نصف کے عوض میں۔ اور ہر ایک اپنی قیمت کے $\frac{1}{4}$ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے معین غلام سے کہا "تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" پھر اس کے قبول کرنے سے پہلے ہی مولیٰ نے اس کے ساتھ ایک اور غلام ملاتے ہوئے کہا "تم دونوں میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" اور ان دونوں نے کہا "ہم نے قبول کیا" تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو دونوں کلاموں کو معین کی طرف پھیر دے اس صورت میں وہ دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو جائے گا اور چاہے تو ایک کلام کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے کلام کو دوسرے غلام کی طرف پھیر دے۔ اس صورت میں معین غلام ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا غلام سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا صحیح واقع ہوئے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کلام ثانی سے بھی مولیٰ نے معین ہی کا ارادہ کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے کلام ثانی سے غیر معین کا ارادہ کیا ہو لہٰذا اس سے کہا جائے گا کہ تو اپنی مراد کو بیان کر اور اس کے بیان کے مطابق حکم لگایا جائے گا اور اگر مولیٰ اپنی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو معین غلام تمام کا تمام آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں ایجابوں کے تحت داخل تھا۔ ایجاب اول میں اس کے داخل ہو جانے کا تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ مولیٰ نے اس کو خاص اور معین کیا تھا لہٰذا کوئی دوسرا اس میں اس کا شریک نہ ہو گا رہا ایجاب ثانی تو اس میں بھی مولیٰ کا " احد کما " کہنا دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر برابر کا واقع ہوتا ہے جب اس نے دونوں ایجابوں کو قبول کر لیا اور اس کے عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار درہم اور پچاس دینار دینا لازم ہوں گے۔ ہزار تو اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی شریک نہ تھا اور پچاس دینار اس لئے کہ ایک حال میں اسے سو دینار لازم ہوتے ہیں اور ایک حال میں کوئی چیز لازم نہیں ہوتی جبکہ لفظ ثانی سے مولیٰ نے اس کے غیر کا ارادہ کیا ہو۔ پس سو دینار نصف ہوں گے اور پچاس دینار اسے لازم ہوں گے۔ باقی رہا غیر معین غلام تو اس کا نصف حصہ سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو گا۔ کیونکہ وہ ایک حال میں آزاد ٹھہرتا ہے اور ایک حال میں آزاد نہیں ٹھہرتا کیونکہ ایجاب ثانی سے اگر اسی کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ سو دینار کے عوض پورا آزاد ہو گا اور اگر اس کا ارادہ نہ کیا گیا تو وہ بالکل آزاد نہ ہو گا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہو گی۔ پس وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غیر آزاد قرار پاتا ہے لہٰذا دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا نصف، سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو جائے گا۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب معین اور غیر معین کی پہچان ہو۔ جب معین اور غیر معین کی پہچان نہ ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ میں معین ہوں تو ہر ایک کا ¾ حصہ بعوض دونوں مالوں کے نصف کے آزاد ہو جائے گا اور وہ ہزار درہم کا نصف اور سو دینار کا نصف ہے وجہ یہ ہے کہ دونوں تعین کے معاملے میں برابر ہیں اور ادھر جو عتق ثابت ہوا ہے وہ ڈیڑھ عتق ہے لہٰذا ہر ایک کے حصے میں عتق کی تین چوتھائی آئے گی اور اپنی قیمت کی چوتھائی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا پانچ سو درہم کے عوض آزاد ہے" اب اگر دونوں نے کہا ہم نے قبول کیا یا ہر ایک نے کہا کہ میں نے دونوں مالوں کے بدلے قبول کیا یا دونوں میں سے ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں میں سے زیادہ کے عوض کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک کو پانچ صد درہم دینا لازم ہو گا دونوں کا آزاد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ دونوں

ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے اس لئے کہ ہر ایک دو غلاموں کے درمیان تھا اور ایجاب ثانی سے وہ غلام مراد نہیں تھا جو ایجاب اول سے تھا جب دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں میں نزول عتق کی شرط پائی گئی اور مولی کا حق اختیار ختم ہو گیا۔ لہٰذا دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک پر پانچ سو درہم اس لئے ہیں کہ ان میں سے ایک کی آزادی ہزار کے بدلے اور دوسرے کی پانچ سو کے بدلے ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہزار کس پر ہے اور پانچ سو کس پر ہیں۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ ہر ایک پر پانچ سو درہم ضرور ہیں۔ ایک پر ہزار لازم کرنے میں شک ہے اور دونوں پر پانچ پانچ صد لازم کرنے میں کوئی شک نہیں لہٰذا یقینی صورت واجب ہو گی اور مشکوک صورت واجب نہ ہو گی۔ جیسا کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ "تیرے لئے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر پانچ صد درہم لازم ہیں" تو ہر ایک سے پانچ سو کا ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام دونوں مالوں میں سے اقل کے بدلے اور دوسرا اکثر مال کے بدلے قبول کرے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس نے عتق کو اکثر مال کے بدلے قبول کیا ہو کیونکہ وہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مولی نے ایجاب بالاقل کے ساتھ اس کا ارادہ کیا ہو گا یا ایجاب بالاکثر کے ساتھ تو اس کے عتق (آزادی) کا ہمیں یقین ہو گیا۔ پھر یہ کہ اکثر مال میں کم مقدار اور زیادہ دونوں ہیں لہٰذا اس پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا میں نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا تو اس پر اقل مال لازم ہو گا اور وہ ہے پانچ سو درہم اور آزادی کے بعد یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے کہا تیرے واسطے مجھ پر ہزار درہم یا پانچ سو ہے اور بالفرض اگر یہ بات کہتا تو اسے اقل مال لازم آتا اسی طرح یہاں ہے اور اگر دونوں میں ہر ایک اقل مال کے بدلے عتق کو قبول کرے تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ مولی کی حجت منقطع نہیں ہوئی کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں اس مال کے بدلے میں آزاد نہیں کیا بخلاف اس صورت کے کہ ایک غلام اکثر مال کے بدلے میں عتق قبول کرے کیونکہ اقل اکثر میں داخل ہوتا ہے۔

○ اگر آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض آزاد ہے" اگر دونوں نے قبول کر لیا یوں کہ ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا یا دونوں نے کہا کہ ہم نے قبول کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ دونوں کے عتق کی شرط پائی گئی اور ہر ایک پر ہزار لازم ہو گا کیونکہ مولی نے ایک کو ہزار کے عوض اور دوسرے کو دو ہزار کے عوض آزاد کیا تھا تو ہر ایک پر ایک ہزار کے وجوب کا یقین ہو گیا جیسا کہ دو آدمیوں نے کسی تیسرے آدمی سے کہا "تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر دو ہزار لازم ہے" تو ہر ایک کو ہزار دینا لازم آتا ہے کیونکہ ہزار یقینی ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام نے دونوں مالوں کو قبول کر لیا یا کہا میں نے قبول کیا یا اکثر مال کے عوض قبول کیا مثلاً کہے میں نے دونوں مالوں کے بدلے (عتق) قبول کیا یا کہے میں نے دو ہزار کے عوض قبول کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے قبول۔ البتہ جب اس نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا یا کہا میں نے قبول کیا تو اس میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح جب اس نے دونوں مالوں میں سے اکثر مال کے عوض قبول کیا تو عتق میں کوئی شک نہ رہا کیونکہ یقین کے ساتھ مشروط قبول پایا گیا پس وہ

آزاد ہو جائے گا اور کہا گیا ہے کہ یہ بات صاحبین کے قول پر قیاس ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کریں تو چاہیئے کہ وہ غلام آزاد نہ ہو وہ ہزار اور دو ہزار کی شہادت کے مسئلے پر قیاس ہے مگر صحیح یہی ہے کہ وہ بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو گیا تو ہزار درہم اس پر لازم ہوگا کیونکہ واجب ایک مال کا دینا ہے اور دونوں مالوں میں سے ایک اقل اور دوسرا اکثر ہے اور جنس میں دونوں ایک ہیں تو وجوب کے لئے اقل مال کو متعین کیا جائے گا اور غلام کو اقل اور اور اکثر میں اختیار کا حق نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ اختیار غیر مفید ہے اس وجہ سے کہ اگر اسے اختیار دیا جائے تو بھی وہ اقل ہی کو اختیار کرے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر ایک غلام نے ہزار کے عوض عتق کو قبول کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر دے۔ جیسا کہ جب وہ کہے تم دونوں میں سے ایک دو ہزار کے عوض آزاد ہے پھر ان میں سے ایک قبول کرے تو وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر سکتا ہے۔

۵ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے" اور دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور دونوں پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ مقضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے اسلئے کہ پتہ نہیں چلتا کہ دونوں میں سے کس غلام پر ہزار لازم ہے اور کس پر سو دینار لازم ہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر کسی تیسرے آدمی سے کہیں "تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر سو دینار لازم ہے" تو کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اسی طرح یہاں ہے اور اسی طرح طلاق کے مسئلے میں ہوتا ہے جب کہ خاوند اپنی دو بیویوں سے کہا "تم میں سے ایک کو ہزار کے بدلے اور دوسری کو سو دینار کے بدلے طلاق ہے" اب اگر دونوں قبول کر لیں تو دونوں پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض یا سو دینار کے عوض عتق کو قبول کیا۔ یا ایک غلام نے ایک قسم کے مال اور دوسرے نے دوسری قسم کے مال کے بدلے عتق کو قبول کیا تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کہہ سکتا ہے کہ جس مال کو تو نے قبول کیا ہے اس کے عوض تجھے آزاد کرنے کی میری مراد نہ تھی۔ اور اگر ایک نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا تو آزاد ہو جائے گا اور اس پر ایک مال جس کو وہ اختیار کرے گا لازم ہوگا۔ کیونکہ اس پر واجب ایک ہی قسم کا مال ہے اور دونوں مال مختلف الجنس ہیں اور ان میں اختیار دینا مفید ہے لہٰذا اس کو ایک قسم کا مال اختیار کرنے کا حق دیا جائے گا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں دونوں مال متحد الجنس تھے۔ اور اگر ایک کے قبول کر لینے کے بعد دوسرے غلام نے بھی اسی مجلس میں قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور پہلے قبول کر لینے والے سے مال ساقط ہو جائے گا کیونکہ مقضی علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے یہ صورت اس وقت ہے جب دوسرا پہلے کی طرف سے بیان مال سے پہلے پہلے قبول کرے اور اگر اس نے پہلے کے بیان کے بعد قبول کیا تو دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہو جائے گا اور پہلا دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو گا کیونکہ اپنی ذات کے بارے میں اس کا بیان صحیح ہے جبکہ دوسرے کے حق میں صحیح نہیں۔

○ اگر مولیٰ نے کہا "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہے" اور دونوں نے اس چیز کو قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان کے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ اور دونوں پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام جس پر بدل کتابت ہے، وہ مجہول ہے اور مجہول کے خلاف ڈگری کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر تیسرے سے کہیں کہ "تمہارے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار درہم لازم ہے اور دوسرے پر کوئی شے لازم نہیں" تو دونوں پر کوئی شے واجب نہیں ہوتی کیونکہ جس پر ہزار کا وجوب ہوگا وہ مجہول ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض قبول کر لیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ بغیر بدل کے اعتاق کو دونوں میں سے ایک غلام کی طرف پھیر۔ اگر اس نے اس اعتاق کو غیر قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو غیر قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور قبول کنندہ ہزار کے عوض آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے بغیر بدل کے اعتاق کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہو جائے گا جبکہ اس نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی بھی قبول نہ کرے حتی کہ مولیٰ بغیر بدل کے اعتاق کو کسی ایک کی طرف پھیر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسرا بھی اگر اسی مجلس میں بدل کو قبول کر لے تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں ـــــ اور اگر مولیٰ وضاحت سے پہلے ہی فوت ہو گیا تو قبول کنندہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر پانچ سو درہم لازم ہوگا اور غیر قبول کنندہ آدھا آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا قبول کنندہ کا مکمل عتق اس وجہ سے ہے کہ اس کا عتق یقین کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ایجاب اول سے اس کا ارادہ کیا گیا تو بھی آزاد ہے اور ایجاب ثانی سے ارادہ کیا گیا ہو تو بھی آزاد ہے۔ تو اس کا عتق یقینی ہو گیا باقی رہا اس پر پانچ سو درہم کا لزوم تو وہ اس لیے کہ اگر اس کا عتق ایجاب اول کے ذریعے مانا جائے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور اگر اس کا عتق ایجاب ثانی سے مانا جائے تو بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا۔ چونکہ دونوں ایجابوں سے اس کے عتق کا احتمال ہے لہٰذا ایجاب بالبدل کو نصف کیا جائے گا اور پانچ سو درہم اسے لازم ہوں گے۔ رہا غیر قبول کنندہ کا آدھا آزاد ہونا تو وہ اس لیے کہ ایجاب اول سے اگر اس کو مراد لیا جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے اس کا عتق مراد لیا جائے تو وہ آزاد قرار پائے گا تو گویا وہ ایک حال میں آزاد اور دوسرے حال میں غیر آزاد ٹھہرتا ہے پس اس کی مکمل عتق والی حالت کو نصف کیا جائے گا اور اس کا نصف آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کے لئے اہتمام کرے گا۔

یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب کہ اعتاق فوراً نافذ کیا گیا ہو یا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

وقت کی طرف منسوب اعتاق

جب مولیٰ نے اعتاق کو وقت کی طرف منسوب کیا ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک وقت کی

طرف منسوب کیا ہوگا یا دو وقتوں کی طرف ۔ پھر اگر ایک وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا تو یا مطلق وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا یا ایسے وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں اضافتِ اعتاق کے وقت ملکیت کا پایا جانا شرط ہے کیونکہ وقت کی طرف اعتاق کو منسوب کرنا در اصل اس وقت عتق کو ثابت کرنا ہے اور بدون ملک عتق ثابت نہیں ہوسکتا اور اس وقت ملک نہیں پائی جائے گی الا یہ کہ اضافت کے وقت موجود ہو۔ کیونکہ ملک اگر اضافت کے وقت موجود ہوگی تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی موجود ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہٰذا عتق ثابت ہو جائے گا اور اگر اضافت کے وقت ملک موجود نہ ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی نہ ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہٰذا آزاد نہ ہوگا اور یہ بات ایک عاقل کے تصرف کے خلاف ہوگی۔ اور اصل یہ ہے کہ ایک عاقل کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جانا چاہیے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہے۔

رہی مطلق (بلا تعین) وقت کی طرف اعتاق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے آغاز میں آزاد ہے" پس جب کل آئے گا یا مہینے کا آغاز ہوگا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے کل اور آغاز ماہ کو عتق کے لئے ظرف بنایا تھا لہٰذا کل یا آغاز ماہ میں ہی عتق کا واقع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ عتق کے لئے ظرف ہو سکے۔ یہ صورت تعلیق بالشرط کی نہیں کیونکہ اس میں تعلیق کے الفاظ نہیں پائے جاتے اور وہ ہیں کلمات شرط۔ اسی وجہ سے اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ قسم نہیں اٹھائے گا اور وہ یہ کلمہ کہہ بیٹھے تو وہ حانث نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب آدمی کہے "تو آزاد ہے جب کل آئے گا" کیونکہ وہ تعلیق بالشرط ہے اور تعلیق بالشرط اس لیے ہے کہ وہاں کلمہ تعلیق (اذا) پایا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ تعلیق بالشرط کیسے ہوسکتی ہے حالانکہ شرط کے وجود میں خطرہ ہوتا ہے اور کل تو لامحالہ آنیوالا ہے۔ اس اشکال کا جواب ہمارے بعض مشائخ نے دیا ہے کہ کل کے آنے میں بھی خطرہ ہے کیونکہ کسی بھی وقت قیامت آسکتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَمَا اَمْرُ السَّاعَةِ اِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ اَوْ هُوَ اَقْرَبُ (النحل: ۷۷) (اور قیامت کا معاملہ بھی ایسا ہوگا جیسے آنکھ کا جھپکنا بلکہ اس سے بھی جلد تر) پس کل کا آنا بھی شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ پہلے اس کی علامات نہ پائی جائیں مثلاً یاجوج ماجوج، دابۃ الارض اور دجال کا نکلنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا وغیرہ جن پر قرآن و سنت دلالت کرتے ہیں۔ اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کل کا آنا اگرچہ یقینی ہے تاہم وقوع عتق کے لئے اس کا شرط ہونا ممکن ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کل کا آنا یقینی بھی نہیں۔ آ بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ کل کے آنے سے پہلے ہی غلام یا مولیٰ یا دونوں ہی مر جائیں اور اس وقت یہ شرط نہیں ہوسکتا کیونکہ جزاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ شرط اس چیز کا نام ہے جسے نزول جزاء کی علامت ٹھہرایا جائے چاہے اس کا وجود موہوم ہو چاہے یقینی ہو۔

موصوف وقت کی طرف منسوب اعتاق باقی رہی صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف اعتاق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے

کہے "تیرے فلاں گھر میں داخلہ سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی آمد سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے" تو کوئی شک نہیں کہ موصوف وقت کے پائے جانے سے پہلے پہلے وہ آزاد نہ ہوگا حتی کہ اگر مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی ان حوادث میں سے کوئی چیز پائی گئی تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی نے عتق کو موصوف وقت کی طرف منسوب کیا تھا لہٰذا اس سے پہلے عتق ثابت نہیں ہوگا اور زکلم کے وقت سے مہینہ کا پورا ہونا شرط ہے اگرچہ غلام اس سے پہلے کئی مہینوں بلکہ سالوں سے مولی کی ملک میں ہو۔ کیونکہ ایک وقت کی طرف عتق کو منسوب کرنا اسی وقت میں عتق کو واجب کرنا ہے نہ کہ زمانہ ماضی میں عتق کو واجب کرنا۔ اور اس سے ماضی میں عتق کے واجب کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا ایک عقلمند کے کلام کو ماضی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان حوادث (واقعات) کے وجود کے وقت سے پورا ایک ماہ قبل عتق ثابت ہوگا البتہ ثبوت عتق کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا خیال ہے کہ عتق ثابت تو شروع ماہ میں ہو جائے گا مگر اس کا اظہار اختتام مہینہ پر ہوگا اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے حال پر اکتفا کرتے ہوئے ثابت ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ نے کسی کے آنے یا داخل ہونے کے درمیان اور موت کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ قدوم اور دخول میں صاحبین کے ساتھ اور موت کے مسئلہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں حتی کہ مملوک (جس کا عتق مضاف کیا گیا ہے۔) اگر لونڈی ہو اور وسط مہینہ میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ بچہ آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے عتق کو ایسے وقت میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے ایک مہینہ قبل ہونے کے ساتھ موصوف ہے جب اس قول کے متصلاً ایک ماہ بعد یہ حوادث پائے گئے تو معلوم ہو گیا کہ یہ مہینہ اپنے آغاز سے ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو گیا۔ اور واضح ہو گیا کہ عتق مہینے کے شروع ہی میں واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی اپنے غلام سے کہے "تو رمضان سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے"، تو وہاں شعبان کے چاند کی پہلی تاریخ سے اس کی آزادی کا حکم لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور اس کا عتق رمضان کے آنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں شروع مہینے سے عتق کا حکم نہیں لگایا جاتا کیونکہ وہاں تو رمضان لامحالہ شعبان کے ساتھ متصل ہے اور یہاں ان واقعات کا پایا جانا ہو سکتا ہے کہ اس مہینہ کے متصل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متصل نہ ہو۔ دونوں مسئلوں میں آغاز مہینہ سے عتق کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ موت کے مسئلہ میں عتق کا ثبوت بطریق ظہور ہوتا ہے۔ یہاں صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ یہاں اصل عتق کو معلق کیا گیا ہے ان حوادث کے ساتھ۔ کیونکہ مولی نے عتق کو ایسے مہینے میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے تقدم (پہلے ہونے) کے ساتھ موصوف ہو۔ اور مہینہ ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں کہ یہ حوادث اس کے ساتھ متصل ہوں۔ اور یہ حوادث اس کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتے مگر اپنے پائے جانے کے بعد۔ تو اس تدریج کی بنیاد پر عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے ساتھ متعلق ہو الہٰذا ان حوادث کے پائے جانے کی حالت پر موقوف ہوگا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بھی دخول اور قدوم میں اسی طرح کہا ہے۔ بخلاف مسئلہ شعبان کے کیونکہ شعبان کا رمضان سے قبل ہونا

رمضان کے آنے پر موقوف نہیں دخول و قدوم اور موت کے درمیان امام ابو حنیفہؒ کے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ قدوم اور دخول میں وقتِ تکلم سے ایک ماہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے اس کا وجود موہوم ہو جاتا ہے۔ پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی پایا جا سکتا۔ کیونکہ فلاں کا آنا موہوم ہے ممکن ہے وہ آئے یا نہ آئے اگر وہ آیا تو یہ مہینہ پایا جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس مہینے کا وجود بدون اتصاف نہیں اور اتصاف بدون اتصال کے نہیں ہو سکتا اور اتصال بدون قدوم کے نہیں ہو سکتا تو عتق اگرچہ بظاہر تو مہینے کی طرف منسوب ہے مگر درحقیقت قدوم کے وجود کے ساتھ متعلق ہوا گویا ضرورۃً یہ تعلیق قرار پائی۔ پس حکم شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گا جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے رہا مسئلہ موت تو اس میں وقت کلام سے ایک مہینہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے موہوم نہیں رہتا بلکہ وہ لامحالہ آنیوالا ہے کیونکہ موت لامحالہ آنے والی ہے بلکہ یہ مہینہ بلاشبہ یقینی ہوا بخلاف اس مہینہ کے جو دخول اور قدوم پر مقدم ہے الا یہ کہ یہ مجہول الذات ہے لہٰذا موت کے پائے جانے سے قبل عتق کا حکم نہیں لگایا جائیگا جب موت پائی گئی تو مہینے کا مُعَرِّف (تعریف کرنے والا) پایا گیا بخلاف اس مہینے کے جو ماہ رمضان سے قبل ہے کیونکہ وہ معلوم الذات ہے اسلئے جب شعبان پایا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہی رمضان پر تقدم کے ساتھ موصوف ہے اور یہ معاملہ اس کے خلاف ہے۔ اور بخلاف قدوم اور دخول کے کیونکہ وہاں وقت تکلم سے ایک ماہ بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے موہوم الوجود رہ جاتا ہے پس قدوم مہینے کے لئے "مُعَرِّف" نہ ہوا بلکہ اس صفت کے ساتھ موصوف مہینہ کے لئے "محصل" تھا اس حیثیت سے کہ اگر وہ نہ پایا جائے تو یہ مہینہ بھی نہ پایا جائے گا تو موت مہینہ کو ظاہر کرنے والی اور مہینہ کی تعیین کرنے والی تھی لہٰذا وہ موت کے پائے جانے کے وقت کی ابتداء سے ظاہر ہو گا۔

ظہور عتق کی کیفیت

پھر ہمارے مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر عتق کی کیفیت ظہور میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ وہ ظہور محض ہے جس سے معلوم ہوا کہ عتق اول ماہ میں واقع ہو گیا تھا موت کی حالت کا اعتبار کیے بغیر۔ وہ اس طرح کہ اولاً وقوع کا اعتبار کیا جائے پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف راجع کیا جائے کیونکہ اصل چیز تصرف کا اس طریقے پر اعتبار ہے جس پر تصرف کنندہ نے اسے ثابت کیا ہو اور متصرف نے عتق کو اس ماہ کے اول کی طرف منسوب کیا ہے جو موت پر مقدم ہو۔ پس وہ اول مہینے میں واقع ہو گا نہ کہ آخر مہینہ میں۔ پس موت ظاہر کرے گی کہ عتق اس وقت سے واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی کہے "اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کا غلام آزاد ہے" کچھ مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوا کہ فلاں کلام کے وقت گھر میں موجود تھا تو عتق وقت تکلم سے واقع ہو گا نہ کہ وقتِ ظہور سے۔ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق کی جگہ اگر تین طلاقیں ہوں تو عدت کا اعتبار اول مہینہ سے ہو گا حتیٰ کہ عورت کو اگر اس مہینے میں دو حیض آجائیں پھر فلاں آدمی مر جائے تو دونوں حیض عدت میں شمار ہوں گے اور اگر خاوند نے اپنی عورت سے یہ کہا ہو کہ "تجھے فلاں آدمی کی موت سے دو مہینے قبل یا تین مہینے قبل طلاق ہے" پھر فلاں آدمی مدت تمام ہونے پر مر گیا یا عورت تین حیض دیکھ چکی تو اس کی موت کے وقت واضح ہو گیا کہ طلاق واقع ہو چکی تھی اور عدت بھی گزر چکی جیسا کہ اگر آدمی یوں کہے کہ "اگر زید اس گھر میں ہے تو میری عورت کو طلاق ہے" پھر اس عورت کے تین حیض آنے کے بعد معلوم ہوا کہ زید مذکور کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو واضح ہو گیا کہ عورت کو اسی وقت سے طلاق پڑ گئی تھی اور اب اس کی

عدت بھی گزر چکی ہے۔ اسیطرح یہ مسئلہ ہے اور اسیطرح اگر آدمی بیوی سے یوں کہے کہ "اگر فلاں عورت کا حمل لڑکا ہے تو تجھے طلاق ہے" اب اگر فلاں عورت نے لڑکا جنا تو مذکورہ کلام کے وقت سے طلاق واقع سمجھی جائے گی۔
جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اس کی تائید اس چیز سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آدمی یہ کہے کہ "آخری عورت جس سے میں نکاح (یا شادی) کروں اسے طلاق ہے" اس کے بعد اس نے ایک عورت سے شادی کی پھر دوسری عورت سے شادی کی پھر وہ آدمی مر گیا تو دوسری عورت کو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظہور محض کے طریقے پر طلاق ہوگی اگرچہ اس کی موت سے قبل دوسری عورت کی طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ اگر آدمی اس عورت سے وسطِ مہینہ میں خلع کرے پھر وہ آدمی مہینہ پورا ہونے پر مر جائے تو خلع باطل ہوگا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو واپس کرے، اس کی موت کے وقت عورت چاہے عدت گزار رہی ہو چاہے گزار چکی ہو یا اس پر کوئی عدت ہی نہ ہو بایں طور کہ وہ غیر مدخولہ ہو۔ ان مشائخ نے امام محمد کے اپنی کتاب میں امام ابوحنیفہؒ کے اس قول لانے کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ "اگر فلاں کی موت واقع ہو جائے اور وہ عورت ت میں ہو تو خلع باطل ہو جائے گا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو لوٹائے اور اگر وہ عورت فلاں کی موت کے وقت غیر معتدہ ہو یعنی خلع کے بعد اور فلاں کی موت سے قبل اس کا حمل ساقط ہو گیا ہو یا وہ عورت ہو ہی غیر مدخولہ تو خلع باطل نہیں ہوگا اور نہ ہی خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم دیا جائے گا"۔ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج صحیح نہیں کیونکہ یہ ظہور محض ہے تو اخیر جزء کے پائے جانے کے وقت معلوم ہوا کہ یہ مہینہ اپنے وجود کی ابتداء ہی سے تقدم کے ساتھ موصوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہو گئی تھیں چاہے وہ معتدہ ہو یا غیر معتدہ جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ "اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کی عورت کو طلاق ہے"۔ پھر اس آدمی نے اپنی اسی بیوی سے خلع کر لیا بعد ازاں معلوم ہوا کہ فلاں آدمی مذکورہ کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو مطلقاً خلع باطل ہو جاتا ہے چاہے وہ عورت معتدہ ہو یا غیر معتدہ اسی طرح یہاں ہے۔ اور عقل بھی یہ کہتی ہے کہ موت کا وقت اگر وقوع طلاق کا وقت نہ ہو تو اس میں قیام ملک اور عدت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔
عتق کی کیفیت ظہور میں ہمارے عام مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ عتق یا طلاق واقع تو موت کے وقت ہوتے ہیں مگر پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور پھر اس کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ گویا اول مہینے سے واقع تھا۔ اور اس کی وجہ ایسی چیز ہے جس تک پہنچنا ممکن نہیں مگر ایک مقدمہ کے ذریعے اور وہ یہ کہ وہ چیز جس کے وجود پر دلیل قائم ہو اس کو احکام کے معاملے میں موجود تصور کیا جاتا ہے اگرچہ حقیقۃً موجود نہ ہو کیونکہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا شرع اور عقل میں ایک اصول ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ خطاب صرف قدرت اور سبب قدرت کی دلیل کے ساتھ گھومتا ہے نہ کہ حقیقۃً قدرت کیساتھ اور اسیطرح علم اور سبب علم کی دلیل کے ساتھ نہ کہ حقیقۃً علم کے ساتھ۔ حتیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات سے جاہل کا کوئی عذر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ صانع (باری تعالیٰ) کے وجود پر دلالت کرنے والی نشانیاں موجود ہیں۔ اور نہ احکام شرعیت سے جاہل رہنے کا عذر سنا جائے گا جب کہ احکام شریعت کی معرفت تک پہنچنا ان کی دلیل کے ساتھ ممکن ہے۔ پھر دلیل اگر خفی ہو کہ اس تک پہنچنا مشکل ہو تو بھی اس پر اکتفا کر لیا جاتا ہے

جبکہ فی الجملہ وہ ممکن الحصول ہو۔ کیونکہ دلائل اپنی ذات کے اندر متفاوت ہیں بعض جلی (واضح) اور بعض خفی (پوشیدہ) ہیں اور دلائل سے مسائل کا استنباط کرنے والے بھی ذہانت میں ایک دوسرے سے کم بیش ہوتے ہیں۔ پس شریعت نے اس تفاوت کے اعتبار کو ساقط کر دیا اور اس باب میں اصل اعتبار امکان کا ہے اور اس کے مقابلے میں وہ چیز جس کی دلیل منعدم ہو (موجود نہ ہو) وہ احکام کے اندر عدم کے ساتھ ملائی گئی ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ مہینہ جس کے آخر میں فلاں آدمی مرتا ہے اگرچہ اپنے پائے جانے کے وقت سے تقدم کے ساتھ متصف تھا لیکن تقدم کے ساتھ اس کے متصف ہونے کی دلیل اصلاً منعدم تھی تو وہ اس اتصاف کی وجہ سے عدت نہ ہوا اور ملک نکاح اس مہینے کے اجزاء میں سے آخری جزء تک باقی رہے گی تو اس کا متقدم ہونا اس (فلاں) کی موت پر معلوم ہوگا اور اس اخیر جزء کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس پر مقدم تمام اجزاء آخر ماہ تک تقدم کے ساتھ متصف ہوئے اور نہیں ظاہر ہوتا کہ اتصاف کی دلیل اوّل ماہ میں موجود تھی کیونکہ دلیل اجزائے ماہ میں سے آخری جزء ہے اور مہینے کے اخیر جزء کا اوّل مہینے سے ملا ہوا پایا جانا محال ہے تو مہینے کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی دلیل نہ پائی گئی پس اس اتصاف کا اعتبار نہ کیا گیا لہٰذا اخیر جزء کے پائے جانے کے وقت تک ملک نکاح باقی رہی لہٰذا اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ابتداء سے چلنا ثابت ہوا کیونکہ وہ اس طلاق سے مطلقہ ہوتی ہے جو ایسے مہینے کی ابتداء کی طرف منسوب ہے جو موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو لہٰذا اس مجبوری کی وجہ سے ابتدائے ماہ سے طلاق کا حکم لگایا گیا لیکن بعد اس کے کہ اس وقت تک نکاح قائم تھا کیونکہ بوجہ مذکور تقدم کے ساتھ اتصاف کی دلیل نہیں پائی جاتی تھی پھر جب اس کے فی الحال مطلقہ ہونے کا حکم لگایا گیا اور ضرورۃً (بطور مجبوری) ابتدائے ماہ کی طرف طلاق کو لے چلنا ثابت ہوا تو یہ صورت گویا یوں بن گئی کہ طلاق واقع تو فی الحال ہوگی پھر اپنے وقوع کے بعد ابتداءِ ماہ کی طرف لے جائی جائے گی اور ایسا بوجہ مذکور دلیل ضرورت کے طور پر ہے۔

اور جب یہ صورت اس طرح بنا دی گئی تو اس پر کئی مسائل کا حل نکلے گا جہاں تک عدت کا مسئلہ ہے تو وہ فلاں مرنے والے کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء میں واجب ہوگی کیونکہ وہ ایسی شے ہے جس کے واجب کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے پس وہ فی الحال واجب ہوئی اور گویا طلاق ہی اب واقع ہوئی۔ اور جہاں تک خلع کا مسئلہ ہے تو عدت اگر فلاں کی موت کے وقت باقی ہو تو خلع صحیح نہیں اور اگر اس عورت کی عدت گزر چکی ہو تو خلع صحیح ہے کیونکہ جب عدت باقی تھی تو ایک وجہ سے نکاح باقی تھا اور اس حالت تک اس کے باقی رہنے کا حکم عدم دلیل کی مجبوری کی وجہ سے لگایا جاتا ہے پھر فی الحال اس کے مطلقہ ہونے کا حکم اس طلاق سے لگایا جاتا ہے جو اول ماہ کی طرف منسوب تھی اور اس طرح طلاق کو ابتدائے ماہ کی طرف لے جایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے عورت سے خلع کیا حالانکہ وہ اس سے بائن ہو چکی تھی لہٰذا خلع صحیح نہ ہوا اور خاوند کو خلع کا بدل لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور جب وہ موت کے وقت عدت پوری کر چکی ہو تو وہ نکاح جو عدم دلیل کی وجہ سے اس کی زندگی کے آخری جزء تک باقی تھا، خلع کے باعث اٹھ جانے کی وجہ سے باقی نہ رہے گا تو نکاح خلع کے وقت تک باقی رہا اور یہ ظاہر نہ تھا کہ وہ خلع کے وقت مرتفع تھا لہٰذا

خلع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا اور خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا اگر زاید اس گھر میں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ زید کے گھر میں ہونے پر واقف ہونے کی دلیل تکلم کے وقت موجود ہے لہٰذا زید اگر گھر میں ہوا تو طلاق فوراً واقع ہو گی کیونکہ موجود کے ساتھ تعلیق ثابت ہو گئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا کہ اگر فلاں عورت کا حمل لڑکا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ پیٹ میں بچے کے لڑکے یا لڑکی پر واقف ہونا فی الجملہ ممکن ہے اس لئے کہ کسی بھی وقت حمل ساقط ہو سکتا ہے اور اس طرح معلوم ہو سکتا ہے لہٰذا طلاق بطور تنجیز منعقد ہوئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا آخری عورت جس سے میں شادی کروں گا اسے طلاق ہے اس نے اولاً ایک عورت بعد ازاں دوسری سے نکاح کیا پھر مر گیا تو دوسری بیوی پر طلاق "تبیین" کے طریق سے واقع ہو گی کیونکہ وہاں جب اس نے دوسری عورت سے شادی کی تو وہ اپنے "آخری" ہونے کے ساتھ متصف ہو گئی کیونکہ "آخر" کی تعریف پائی گئی اور وہ ہے "المفرد اللاحق" (اکیلا اور ملنے والا) اور وہ دوسری عورت مفرد بھی ہے اور وہ لاحق ہونے والی بھی ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ وہ کہتا ہے میری پہلی اور اخیر عورت الآ یہ کہ اس وقت (شادی کے وقت) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ تیسری عورت سے شادی کر لے تو آخری ہونے کی صفت دوسری سے سلب ہو جائے گی البتہ جب خاوند تیسری عورت کے ساتھ شادی سے قبل مر گیا تو ابتدائے نکاح سے دوسری کے لئے آخری ہونے کی صفت ثابت ہو گئی لہٰذا اس وقت سے طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں تقدم کے ساتھ مہینہ کے متصف ہونے کی دلیل شروع مہینہ میں منعدم ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر دلیل نہ ہو اسے عدم کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھ پر (دوسری) شادی نہ کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے شادی نہ کی حتیٰ کہ مر گیا تو اس کی عورت پر طلاق واقع ہو گی اس حالت میں کہ وہ حال پر لوٹائی جانے والی ہو گی یعنی فی الحال واقع ہو گی کیونکہ وہاں اس نے صریح طور پر طلاق کو عدم تزوج (شادی نہ کرنے) کے ساتھ معلق کیا اور عدم (شادی نہ کرنا) اس کی پوری عمر کو گھیرے ہوئے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں فرمایا کہ اگر وہ زندگی میں ایک مرتبہ شادی کرے تو عدم تزوج کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا کیونکہ شادی کا وجود ثابت ہو گیا اور "عدم" "وجود" کے مقابلے میں ہوتا ہے لہٰذا عدم وجود کے ساتھ ثابت نہ ہو گا اور موت کے وقت اس کا ثبوت مکمل ہو گا اور کسی شرط کے ساتھ معلق حکم مکمل شرط کے پائے جانے کے وقت ہی نازل ہوتا ہے اور جہاں تک اس زیر بحث مسئلے کا معاملہ ہے تو یہ شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق نہیں بلکہ یہ ایک صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف طلاق کی نسبت ہے لہٰذا صفت کے ثابت ہونے پر طلاق اپنی دلیل کے ساتھ اس "تقدیر" پر ثابت ہو گی جیسے ہم نے اوپر بیان کیا (واللہ عزوجل الموفق)

مسائل اگر آدمی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "تجھے میری موت سے یا تیری موت سے ایک مہینہ قبل طلاق ہے" اتفاق سے مہینہ پورا ہونے پر خاوند مر گیا یا بیوی مر گئی تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہو گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ صاحبین نے طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کیا ہے اور

کہاہے کہ عتاق تو واقع ہو جائے گا مگر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک یہ طلاق اور عتاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا تصرف ہے اور جو حکم شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے بعد نازل ہوتا ہے اور خاوند موت کے بعد طلاق واقع کرنے والوں میں سے نہیں رہتا اور نہ عورت مرنے کے بعد محل طلاق رہتی ہے بخلاف عتق کے کہ وہ مرنے کے بعد بھی واقع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ غلام کو مدبر کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

○ اگر آدمی اپنے غلام سے یہ کہے کہ" تو فلاں اور فلاں کی موت سے یا فلاں اور فلاں آدمی کے آنے سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے" اب اگر ان دونوں میں سے ایک آدمی مرا یا مہینہ گزرنے سے پہلے ایک آدمی آیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولی نے عتق کو اس مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں آدمیوں کی موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں آدمیوں کے آنے پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور وہ مہینہ نہیں پایا گیا اور نہ اب اس کے پائے جانے کا تصوّر کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک آدمی کی موت کے بعد یا ایک آدمی کی آمد کے بعد اگر مہینہ پورا بھی ہو تو وہ ایک آدمی کی موت یا ایک آدمی کی آمد سے تقدم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اور مولی نے اس مہینے کی طرف عتق کو منسوب نہیں کیا تھا بلکہ اس نے عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں کی موت یا دونوں کی آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور اگر اس کلام کے بعد ایک مہینہ گزر جائے اور پھر دونوں میں سے ایک آدمی مر جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کے بعد دوسرا مرے بخلاف اس صورت کے کہ مولی اپنے غلام سے یوں کہے" تو فلاں اور فلاں کی آمد سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے" اور پھر مہینہ پورا ہونے پر ایک آدمی آئے تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا نہ آئے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ گزرنے پر جب ایک مر گیا تو اس مہینے کا دونوں کی موت پر مقدم ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ دوسرے کی موت بھی لامحالہ واقع ہوگی اور جب ایک آئے تو اس مہینے کا دونوں کی آمد پر متقدم ہونا ثابت نہیں ہوتا وہ تو دونوں کی آمد کے پائے جانے پر ہی ثابت ہوگا اس صورت میں مہینے کا متقدم ہونا دونوں کی آمد کے بعد ہی ثابت ہوگا۔

اور قیاس تو یہ چاہتا تھا کہ دونوں صورتوں میں غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ دونوں ایک ہی لحظہ میں نہ مریں یا دونوں ایک ہی وقت میں نہ آئیں۔ اور یہ قول علی رازی کا ہے بھی یہی۔ کیونکہ عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو دونوں کی موت یا دونوں آدمیوں کی آمد سے متصلاً تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور چونکہ مولی نے عتق کو دونوں آدمیوں کی موت یا آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے ضرورۃً دونوں کی موت یا دونوں کی آمد کا پایا جانا ضروری ہے اور جب دونوں آدمیوں کی موت یا آمد کے درمیان تراخی واقع ہوگئی تو عتق ایک کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی واقع ہوگا اور دوسرے کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی۔ اور وقوع عتق کی یہ صورت خلاف ہے اس صورت کے جس کے مطابق عتق کو منسوب کیا گیا ہے۔ لہٰذا عتق واقع نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولی غلام سے یہ کہے کہ" تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن سے ایک ماہ قبل آزاد ہے" وہاں جونہی رمضان المبارک کا چاند نظر آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یوم الفطر اور یوم الاضحی دونوں پر ایک

ماہ تقدم کے ساتھ موصوف وقت کا پایا جانا محال ہے اور کوئی عاقل آدمی اپنے کلام سے محال چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ مولیٰ نے اس کلام سے ارادہ ہی ایک دن پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کا کیا تھا اور دوسرے دن پر غیر معینہ مدت کے تقدم کا۔ اور جس صورت کی ہم بات کر رہے (دونوں کا مرنا یا دونوں کا آنا) یہ محال نہیں ہے۔ لہٰذا عین اسی وقت کی رعایت کی جائے گی جس کی طرف مولیٰ نے عتق کو منسوب کیا ہے۔ مگر اس استحالے کا جواب یہ ہے کہ احکام شریعت میں یہ ایک قانون ہے کہ جو چیز عادۃً محال ہو اسے حقیقۃً محال کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور ایک آدمی کا وقت کے ایسے جزء میں آنا کہ وہ جزء اس حیثیت سے متجزی نہ ہو کہ ایک کا آنا دوسرے کے آنا پر متقدم نہ ہو تو یہ عادۃً محال ہے اسی طرح دونوں آدمیوں کی موت کا مسئلہ ہے۔ لہٰذا جو حکم حقیقۃً محال صورت یعنی مسئلۃ انفطر دالاضحی کا ہوگا وہی حکم عادۃً محال صورت یعنی دونوں کی اکٹھی موت یا دونوں کی اکٹھی آمد کا ہوگا۔ اور اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام سے اگر یہ کہا کہ "تو فلاں آدمی کی آمد اور فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے" تو مہینہ گزرنے سے پہلے ہی اگر ایک مرگیا یا ایک آگیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا اور اگر مہینہ پورا ہونے پر ایک مرگیا تو بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا آنہ جائے اور اگر مہینہ گزرنے پر ایک آگیا تو آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کی موت کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دوسرے کی موت تو لامحالہ آنے والی ہے مگر دوسرے کا آنا موہوم ہے۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ "تو اس وقت آزاد ہے اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہو کہ فلاں ایک ماہ تک آجائے گا" تو یہ کہنا اور "قبل قدوم فلان بشہر" کہنا برابر ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے ازلی علم کا ارادہ نہیں کیا جا سکتا جو اسکی ذات کیساتھ قائم ہے اس کلام سے بھی اس قدوم کے ظہور کا ارادہ ہوگا اور یہ ظاہر ہونا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ تو یہ آنا شرط ہوگا اور عتق شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوگا جیساکہ دیگر شرائط کے ساتھ تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم۔)

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے" پھر اس کلام سے نصف ماہ بعد اسے مکاتب بنا دیا اور پھر مہینہ پورا ہونے پر مرگیا تو غلام نے اگر بدلِ کتابت ادا کر دیا ہو تو کتابت کی جہت سے اسے عتق حاصل ہوگا اور اگر ابھی بدلِ کتابت ادا نہ کیا ہو تو سابق اعتاق سے آزاد ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتابت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق بطریق استناد ثابت ہوگا اور ابوالقاسم صفار کا کہنا یہ ہے عقدِ کتابت سرے سے باطل ہو جائے گا چاہے غلام نے بدلِ کتابت ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ قیاس ہے ان لوگوں کے قول پر جنہوں نے کہا ہے کہ عتق ظہور محض کے طریقے سے ثابت ہوگا کیونکہ یہ بات واضح ہوگئی کہ عتق اول مہینہ سے ثابت ہوتا ہے تو یہ بات بھی واضح ہو جائیگی کہ عقدِ کتابت صحیح نہیں تھا۔ اور کتابت کی بحث میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کا صحیح ہونا ہم نے بیان کر دیا ہے اور وہ ہے گذشتہ زمانہ میں استناد کے طریقہ پر آزاد ہونا لہٰذا ہم اسے دوبارہ نہیں دہرائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا تو اب یہ معاملہ ختم ہو جانے والا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (آزاد ہونا) موت کے حالت پر لوٹاتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس حالت میں آزاد ہے کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی کے

وقت وہ مکاتب ہونے کے لبسبب آزادی تک پہنچ چکا ہے اور اگر ابھی اس نے بدل کتابت نہ دیا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ غلام اگر تہائی مال سے نکل سکتا ہو تو تمام مال سے آزاد ہو گا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال ہی نہ ہو تو اس غلام کا ⅓ حصہ بطور تدبیر آزاد ہو گا کیونکہ وہ مُدبّر مُقیّد ہے اس لئے کہ اس کا عتق ایک صفت کے ساتھ موصوف موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جو اس صفت پر کبھی پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں پائی جاتی۔ اور باقی اپنی قیمت کی دو تہائی اور تمام بدل کتابت میں سے جو کم ہو اس کی ادائیگی کا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اہتمام کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدل کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔

اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مدبّر بنائے۔ پھر اس کو مکاتب بنا دے اور پھر وہ آدمی مر جائے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو اس غلام کا ⅓ حصہ بطور "تدبیر" مفت آزاد ہو جائے گا پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور کل بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو گی اس کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا۔ یہ زیر بحث صورت اسی قاعدہ اور اصل کی بنیاد پر ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرے یا کل بدل کتابت اور صاحبین کے نزدیک بغیر اختیار کے دونوں میں سے کم رقم کو ادا کرے گا۔

پھر مسئلہ کتابت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شروع مہینہ میں مالک کی صحت اور مرض کا اعتبار کیا جائے گا۔ کتاب النوادر میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ وہ اسی وقت سے معتق بن جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ حیلہ ہے اس آدمی کے لئے جو ارادہ رکھتا ہو کہ اپنے غلام کو مُدبّر بنائے اور وہ تمام مال سے آزاد ہو اگرچہ وہ تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مثلاً وہ کہے تو آزاد ہے میری موت سے ایک ماہ یا دو ماہ یا تین ماہ پہلے یا جتنی مدت وہ چاہے تاکہ وہ اس وقت سے آزاد ہو اور مولیٰ اس وقت صحیح بھی ہو تو غلام تمام مال سے آزاد ہو گا اور صاحبین کے نزدیک جیسے بھی ہو اس کے عتق کو تہائی مال سے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک مولیٰ موت کے بعد آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل المستعان)

دو وقتوں کی طرف منسوب عتق

جہاں تک دو وقتوں کی طرف نسبت کا تعلق ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ جو عتق دو وقتوں کی طرف منسوب ہو وہ دونوں وقتوں میں سے پہلا وقت آنے پر نازل ہوتا ہے اور جو عتق دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو وہ آخری شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے اور دو وقتوں میں سے ایک غیر معین وقت کی طرف منسوب اعتاق کسی ایک وقت کے آنے پر نازل ہوتا ہے اور دو شرطوں میں سے ایک غیر معین شرط کے ساتھ معلق اعتاق پہلی شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ فعل اور وقت دونوں کو جمع کرے تو اس میں فعل کا اعتبار کیا جائے گا اور اس فعل کے پائے جانے کے وقت ظاہر الروایۃ کے مطابق عتق نازل ہو جائے

گا اور اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ فعل اور وقت میں سے جو بھی پہلے پایا جائے گا اس وقت عتق نازل ہو جائے گا۔ اور اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے یہ کہے "تو آزاد ہے آج اور کل" تو غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں کو عتق کا ظرف بنایا تھا اور اگر عتق کا وقوع ایک وقت پر موقوف قرار دیا جائے تو ظرف ایک وقت ہو گا نہ کہ دونوں وقت اور یہ چیز عاقل کے تصرف کو اس حیثیت سے واقع کرنا ہے جس حیثیت سے اس نے واقع نہیں کیا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے آج کل" تو بھی غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے اولاً اعتاق کو "الیوم" کی طرف منسوب کیا پھر الیوم کا وصف بیان کیا کہ وہ کل کا دن ہے اور یہ چیز محال ہے کہ آج کے دن کا وصف "کل" سے بیان کیا جائے لہٰذا یہ وصف باطل ہو گا اور اعتاق کی نسبت "الیوم" کی طرف باقی رہے گی۔ اور اگر مولیٰ نے کہا "تو آزاد ہے کل آج کے دن" تو کل کو غلام آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو کل کی طرف منسوب کیا اور پھر کل کا وصف "آج کے دن" سے بیان کیا جو محال ہے لہٰذا یہ وصف صحیح نہ ہوا اور کل کی طرف عتق کی نسبت باقی رہی۔ پس وہ کل کو آزاد ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے اگر فلاں اور فلاں آ گئے" تو جب تک وہ دونوں آدمی نہیں آئیں گے اس وقت تک غلام آزاد نہیں ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ نے اس کے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا یہ عتق آخری شرط کے پائے جانے کے وقت نازل ہو گا اگر پہلی شرط کے پائے جانے پر عتق کو نازل مانا جائے تو دو شرطوں کے ساتھ تعلیق باطل قرار پائی۔ اور یہ ایک شرط کے ساتھ تعلیق ہو جائے گی حالانکہ مولیٰ نے عتق کو دونوں شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا نہ کہ ایک کے ساتھ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ "تو آزاد ہے آج یا کل" تو غلام کل کو آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں میں سے ایک کو ظرف بنایا تھا اور اگر آج کے دن ہی آزاد ہو جائے تو دونوں وقت ظرف بن جائیں گے اور ایسا کرنا مولیٰ کے تصرف کے خلاف ہے۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "تو آزاد ہے، اگر فلاں آدمی آ جائے یا کل" تو اگر فلاں آدمی کل آنے سے پہلے ہی آ گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر فلاں آدمی کے آنے سے پہلے پہلے کل آ گیا تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ فلاں آ نہ جائے۔ یہ قول ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کل اور فلاں میں سے جو بھی پہلے آ گیا اس کے آنے کے وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایک تصرف (قول) میں شرط اور وقت کا ذکر کیا اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں کیونکہ عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے اور وقت کی طرف منسوب کرنے میں تنافی ہے۔ لہٰذا ایک چیز کا اعتبار کرنا اور اسے دوسری پر ترجیح دینا ضروری ٹھہرا۔ پس امام ابو یوسفؒ نے شرط کی جانب کو ترجیح دی کیونکہ شرط ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور ظرف بعض اوقات شرط بن سکتا ہے تو شرط کی جانب رجحان زیادہ ہوا پس انہوں نے اس جزئی کو دو شرطوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلیق اعتبار کیا پس ان میں سے پہلی کے پائے جانے پر عتق نازل ہو گا چاہے جونسی ہو جیسا کہ جب وہ اسی شرط پر عتق کو معلق کرے تو ہوتا ہے۔ اور ہم نے تعلیق اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے شرط اور وقت میں سے پہلے پائے جانے والے کو ترجیح دی ہے اگر فعل پہلے پایا جائے تو اس تصرف کو تعلیق اعتبار کیا جائے گا اور اس کو تعلیق اعتبا

کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پہلی شرط کے پائے جانے کے وقت عتق نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا ہو اور اگر وقت پہلے پایا جائے تو اسے اضافت اعتبار کیا جائے گا اور اسے اضافت اعتبار کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ عتق آخری وقت کے پائے جانے پر نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو منسوب ہی آخری وقت کی طرف کیا ہو۔ (واللہ عزوجل اعلم)

عتق کے نفسِ رُکن کی شرائط

عتق کے نفس رکن کی شرط وہی ہے جسے ہم نے کتاب الطلاق میں ذکر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رکن (یعنی اعتاق) ہر قسم کے استثناء سے بالکل خالی ہو۔ چاہے استثناء وضعی ہو یا عرفی - عام علماء کے نزدیک یہی بات ہے اور عتاق کے اندر استثناء اس کی انواع کے اقسام، اور ہر نوع کی ماہیت اور اس کی صحت کی شرائط پر کلام بالکل اسی طرح ہے جس طرح کتاب الطلاق میں گذر چکا ہے۔ طلاق اور عتاق کے استثناء پر کلام میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ طلاق کے اندر بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جا سکتا ہے اور عتاق کے اندر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ طلاق " ذو عدد " چیز ہے لہٰذا اس سے بعض عدد کے استثناء کا تصوّر کیا جا سکتا ہے اور اس کے مقابلے میں عتاق کا کوئی عدد نہیں لہٰذا اس میں بعض عدد کے استثناء کا تصور نہیں کیا جا سکتا البتہ بولے گئے جملہ کے بعض حصّے کے استثناء کا تصوّر کیا جا سکتا ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ اپنے غلاموں سے کہے "تم سب آزاد ہو مگر سالم" کیونکہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ استثناء کا بیان کرنا گویا تکلم ہی باقی (مستثنیٰ کے علاوہ) کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر مولیٰ نے غلام کے بعض حصّے کا عتق مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس بنا پر کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے تو یہ کل سے بعض کا استثناء ہوگا لہٰذا صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں ہوتا تو یہ کُل سے کل کا استثناء ہوگا لہٰذا صحیح نہیں ہے۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جو کہے "میرے دو غلام آزاد ہیں سالم اور بزیع مگر بزیع" یہ روایت کیا ہے کہ یہ استثناء جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے اجمالاً دو غلاموں کا ذکر کیا پھر سالم اور بزیع کہہ کر اس اجمال کی تفصیل بیان کی تو استثناء ملفوظ بہا جملہ کی طرف لوٹ گیا اور اس طرح بولے گئے جملہ سے بعض کا استثناء ہوا لہٰذا صحیح ہوا۔ البتہ اُس وقت یہ بات جائز نہ ہوگی جب مولیٰ یوں کہے کہ " سالم آزاد ہے اور بزیع مگر سالم" کیونکہ جب اس نے ہر ایک کا انفرادی طور پر ذکر کیا تو یہ ہر ایک سے استثناء ہوا اور کل سے استثناء ہوا لہٰذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر کہا "تو آزاد ہے اور آزاد ہے انشاء اللہ تعالیٰ" تو امام امام ابوحنیفہؒ کے قول میں یہ استثناء باطل ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ یہ استثناء جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی کلام ہے جس میں بعض حصے کو دوسرے بعض سے حرف عطف (واؤ) کے ذریعے جوڑا گیا ہے لہٰذا اس کے ذریعے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کو جُدا نہیں کیا جا سکتا یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کہا جائے "تو آزاد ہے اللہ کے لئے انشاء اللہ تعالیٰ" اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کا دو مرتبہ حُرٌّ و حُرٌّ کہنا لغو ہے کیونکہ جب پہلے لفظ ہی سے حریت ثابت ہوگئی تو بمنزلہ سکوت کے جدا ہوا بخلاف " انت حرٌّ لِلہِ انشا اللہ " کہنے کے۔ کیونکہ وہاں انشاء اللہ کہنا لغو نہیں ہے تو وہ پہلی کلام سے جُدا نہ ہوگا۔

مسئلہ ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جس کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے "میرے غلاموں میں سے دس، سوائے ایک کے آزاد ہیں" یہ روایت کیا ہے کہ اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "میرے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے تو اس نے دس میں سے ایک کا استثنار کیا اور استثنار کا مطلب ہوتا ہے باقی (نو) کے ساتھ تکلم۔ تو گویا اس کی صورت یہ ہوگئی کہ ایک آدمی کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے نو غلام آزاد ہیں تو اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "میرے دس کے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے" تو ان میں سے چار آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس آدمی نے اپنے غلاموں کا ذکر کیا مگر ان کے تعداد بیان کرنے میں اس سے غلطی واقع ہوگئی تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کا یہ قول باقی رہے گا ـــ کہ میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر ایک۔ اگر وہ ایسا کہے اور واقعہ میں اسکے پانچ غلام ہوں تو ان میں سے چار آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

چوتھی فصل:

صفۃ الاعتاق کا بیان

صفت اعتاق یہ ہے کہ اعتاق قابل تقسیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اعتاق قابل تقسیم ہے چاہے آزاد کنندہ دولتمند ہو یا تنگدست۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے خیال میں اعتاق قابل تقسیم نہیں۔ آزاد کنندہ چاہے جیسا بھی ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو اعتاق قابل تقسیم ہے اور اگر آزاد کنندہ دولتمند ہو تو اعتاق تقسیم نہ ہوگا۔ اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ جو آدمی اپنے اور غیر کے درمیان مشترک غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو اس غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف بطور غلام باقی رہے گا جس کو عتاق کی طرف نکالنا واجب ہوگا یہی خیال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور بعض نے کہا کہ غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور ملکیت غلام میں شریک ساتھی کو تاوان دینا ہوگا اور حضرت علی المرتضیٰ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک جتنا حصہ آزاد کیا گیا وہ آزاد ہوگا اور جتنا غلام رکھا گیا وہ غلام ہوگا۔

صاحبین کی دلیل صاحبین نے اس سلسلے میں نص، عقل اور احکام سے دلیل پکڑی ہے نص سے ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جس شخص نے کسی غلام میں موجود اپنے حصے کو آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائیگا جس میں اللہ کی قسم کوئی شریک نہیں" یہ روایت عتق کے ناقابل تقسیم ہونے پر نص ہے۔ ایک دوسری روایت سے بھی اس سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ یہی مفہوم نکلتا ہے۔ عقلی طور پر ان کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں عتق قوت حکمیہ کا نام ہے (یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے) جو غلام پر غلبہ و قدرت کے ہاتھ کو دفع

کرتی ہے اور رق (غلامی) ایک حکمی ضعف کا نام ہے جس سے آدمی مملک (ملک میں آجانے) کا محل بن جاتا ہے پس حکمی قوت یا حکمی ضعف کا اعتبار حقیقی قوت یا حقیقی ضعف سے کیا جائے گا اور نصف میں حقیقی قوت کا ثابت ہونا اور نصف میں حقیقی ضعف کا ثابت ہونا محال ہے اور اسی طرح قوت حکمی کا حال ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عتق پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً ملکیت، ولایۃ، شہادت اور وراثت وغیرہ اور ان آثار کا ثابت ہونا عتق میں تجزی (تقسیم ہونا، ٹکڑے ٹکڑے ہونا) کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہٰذا عتق جب ہوگا تو متجزی (تقسیم یا ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہوگا حتیٰ کہ خلیفۂ وقت قیدیوں کے نصف حصّے کو آزاد اور نصف کو غلام قرار نہیں دے سکتا۔ احکام (حکم کی جمع) سے صاحبین کی دلیل اس طرح ہے کہ احکام کے اندر نصف کا اعتاق باقی نصف کی طرف بھی متعدی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس میں ان تصرفات کا جواز بھی ممتنع ہو جاتا ہے جو ملک کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کر دیتے ہیں مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور وصیۃ وغیرہ اور اسی طرح تاوان یا سعایۃ (کمائی کرنے) کے ذریعے غلام کا کل عتق کی طرف نکالنا واجب ہے حتیٰ کہ قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔ یہ تمام آثار اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ عتق متجزی نہیں۔ اور اسی طرح اُم ولد بنانا بھی متجزی نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی کسی مشترک لونڈی کو ام ولد بنا دے تو وہ ساری کی ساری اسی کی ام ولد بن جاتی ہے اور شریک کو اسے تاوان دینا پڑتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ام ولد بنانا حق حریت کو واجب کرتا ہے نہ کہ حقیقۃً حریت کو جب حق حریت متجزی نہیں تو حقیقی حریت بدرجہ اولیٰ متجزی نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر آدمی اپنی اُمّ ولد یا مشترک اُمِ ولد کے نصف کو آزاد کر دے تو وہ پوری آزاد ہو جاتی ہے جب اِعتاق متجزی نہیں تو محل عتق بھی متجزی نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز متجزی نہیں ہو سکتی اس کے بعض حصّے کی طرف تصرف کی اضافت کرنا کل کی طرف اضافت کرنا ہوتا ہے جیسے طلاق اور قصاص سے عفو وغیرہ ہے (واللہ اعلم)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل بھی نصوص، عقل اور احکام پر مبنی ہے۔ نص سے دلیل ایک تو وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "جس شخص نے کسی غلام سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو اسے کہا جائے گا کہ وہ باقی حصے کو بھی آزاد کرے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم نہ ہو جس سے بقیہ حصے کو آزاد کرا سکے تو جو کچھ اس نے کیا (جتنا آزاد کیا) وہ جائز ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ باقی حصہ آزاد کرانے کا مکلف ہوگا اور ایک روایت میں یہ ہے کہ باقی حصہ کا آزاد کرنا اس پر واجب ہے اور یہ چیز عتق کے متجزی ہونے پر نص ہے کیونکہ باقی حصہ کے عتق کا آدمی کو مکلف بنانا اسوقت ہو سکتا ہے جبکہ تمام غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہو اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا "جاز ما صنع" (جو کچھ اس نے کیا جائز ہے) فرمانا بعض حصہ کے عتق کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو آدمی کسی غلام میں موجود اپنے حصہ کو آزاد کرے اور اس کے پاس غلام کے ثمن کے برابر مال موجود ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگائے اور اپنے شرکاء کو ان کے حصے کی قیمت ادا کرے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا ورنہ اس نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد ہوگا" یہ حدیث

ایک تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کے باقی حصے کا عتق تاوان کے ساتھ معلق ہے جبکہ آزاد شدہ دولتمند ہو۔ دوسرے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو بعض حصہ آزاد ہو گا تو معلوم ہوا کہ آزاد کنندہ کی حالت فراخی اور تنگی دونوں میں عتق متجزی ہوتا ہے۔ تیسری روایت حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص کا کسی غلام میں کچھ حصہ ہو اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو غلام کے بقیہ حصے کو چھڑانا اس پر لازم ہے ورنہ غلام اپنی گردن چھڑانے میں خود سعی کرے مگر اس پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی" ایک اور روایت میں بھی تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ یہی مضمون وارد ہوا ہے۔

عقلی طور پر امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق اگر ملک اور مالیۃ میں ازالۂ ملک یا ازالۂ مالیۃ کے ذریعے تصرف کا نام ہے تو ملک متجزی ہے اور اسی طرح بلاشبہ مالیت بھی متجزی ہے حتیٰ کہ ملک اور مالیت میں ورثاء کے حصے جاری ہوتے ہیں اور یہ بہت سے شرکاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اگر یہ (اعتاق) رِق (غلامی) میں تصرف کا نام ہے تو رق بھی متجزی ہے کیونکہ اس کا محل (غلام) متجزی ہے جب اعتاق کا محل متجزی قرار پایا تو اعتاق خود بھی ضرورۃً متجزی ہو گا۔

حکم سے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی اپنے درمیان مشترک غلام کو آزاد کر دیں تو اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے اور ولاء عتق ہی کے احکام میں سے ہے تو ولاء کا متجزی ہونا عتق کے متجزی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

صاحبین کے استدلال کا جواب

باقی رہی وہ حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ اگر یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے تو حضرت عمرؓ سے اس کے خلاف بھی ایک روایت مروی ہے جس میں آپؓ نے فرمایا کہ "جو غلام ایک بچے اور بالغ کے درمیان مشترک ہو اور بالغ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو بچے کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا جب وہ بالغ ہو جائے گا تو چاہے غلام کو آزاد کر دے اور چاہے تو اس سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے"۔ اور اگر یہ روایت مرفوع ثابت ہو بھی جائے تو اس کی دو وجہ سے تاویل کی جا سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس روایت میں "عتق کلہ" کا معنی "استحق عتق کلہ" ہو گا یعنی وہ اپنے کل عتق کا مستحق ہو گا کیونکہ غلام کے باقی حصے کا (جو ابھی آزاد نہیں ہوا) عتق کی طرف نکالنا واجب ہوتا ہے پس باقی حصہ بھی لامحالہ آزاد ہو جائے گا چاہے غلام کی کمائی کے ذریعے ہو یا آزاد کنندہ پر تاوان کے ذریعے۔ اور جو چیز وجود (ہونے یا پائے جانے) کی مستحق ہو اسے وجود (پائے جانے) کا نام دیا جا سکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّاِنَّهُمْ مَّيِّتُوْنَ۔

اے رسول! بے شک آپ بھی میت ہیں اور وہ بھی میت ہیں۔

حالانکہ ابھی آنجناب پر موت طاری نہیں ہوئی مگر اس کے باوجود آپ پر میت کا اطلاق ہوا۔ اور

تاویل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ "عتق کلہ" کے الفاظ سے فی الحال تمام عتق بھی مراد ہو سکتا ہے اور اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ کمائی کر کے دینے یا تاوان ادا کرنے کے وقت تمام عتق مراد ہو پس ہم دیگر احادیث کو مدنظر رکھتے ہوئے ان الفاظ کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ باقی رہا عقلی دلیل کے طور پر صاحبین کا یہ کہنا کہ عتق ایک قوتِ حکمیہ ہے جس کا اعتبار قوت حقیقیہ سے کیا جائے گا اور چونکہ قوت حقیقیہ کا بعض حصے میں شائع ہونا ممتنع ہے اسی طرح قوت حکمیہ کا بھی بعض حصے میں شائع (لاگو) ہونا ممتنع ہوگا" تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ تم یہ کیوں کہتے ہو کہ قوت حکمیہ کا اعتبار قوت حقیقیہ کے ساتھ کرنا لازم ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ ملک قدرت حکمیہ سے عبارت ہے اور قوت و قدرت ایک ہی چیز ہے پھر یہ کہ ملک نصف میں ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسرے یہ چونکہ ایک شرعی امر ہے لہٰذا دلیل شرعی سے جانا جائے گا اور دلیل شرعی نص اور استدلال سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ حقائق سے۔ اس کے علاوہ عتق کے جو آثار بیان کیے گئے ہیں وہ عتق کے لوازم نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ ان کے بغیر بھی عتق کے ثبوت کا تصور کیا جا سکتا ہے جیسا کہ بچہ اور مجنوں میں ثبوت عتق کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ چیزیں آثارِ عتق نہیں بلکہ ثمراتِ عتق ہیں اور کسی چیز کے ثمرہ کا فوت ہو جانا اس کی ذات میں مخل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ یہ چیزیں کل شخص کی آزادی کے ثمرات ہیں نہ کہ بعض حصے کی آزادی کے۔ کیونکہ ولایات اور شہادات وغیرہ کمزوروں کا حق پورا کرنے اور قدرت کی نعمت پر شکریہ کے طور پر شریعت میں جائز کی گئی ہیں اور یہ شکریہ کمال نعمت کے وقت ہوتا ہے اور کمال نعمت یہ ہے کہ اس (غلام) سے مولیٰ کہ ولایت منقطع ہو جائے تاکہ وہ دوسروں کے حقوق کو قائم کر سکے۔ اور صاحبین کا قیدیوں کے حوالے سے یہ کہنا کہ "جس طرح عتق کا ثبوت متجزی نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا زائل ہونا بھی متجزی نہیں ہو سکتا" تو اس سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ خلیفۂ وقت جب کافروں کی کسی جماعت پر غالب ہوا اور ان کے نصف نصف حصے کو غلام رکھے اور باقی نصف کو آزاد کر دے تو یہ جائز ہے۔ ان کا حکم معتق البعض (جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو) کا حکم ہوگا۔

رہا غلام کا اعتاق کی طرف نکالنے اور اس میں تصرفات (بیع ہبہ وغیرہ) کے جائز نہ رہنے سے استدلال تو یہ چیز عتق کے متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ کسی اور وجہ سے ہے جسے ہم انشاءاللہ آگے چل کر ذکر کریں گے۔

استیلاد (ام ولد بنانے) سے عتق کے متجزی نہ ہو سکنے پر دلیل پکڑنے کے سلسلے میں گزارش ہے کہ یہ بات ٹھیک نہیں کہ استیلاد متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ استیلاد (ام ولد بنانا) متجزی ہے۔ چنانچہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک لونڈی جب بچہ جنے اور دونوں شریک اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ کریں تو وہ لونڈی دونوں کی ام ولد بن جاتی ہے۔ ہاں جب ایک ہی اس بچے کا دعویٰ کرے تو تمام لونڈی اسی کی ام ولد بن جاتی ہے کیونکہ سبب مکمل طور پر پایا گیا اور وہ سبب کل ام ولد کا اس کی طرف لڑکے کے واسطہ سے منسوب ہونا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کتاب الاستیلاد میں ذکر کریں گے۔ اور جو چیز متجزی ہوتی ہے اس میں سبب کمال کے ساتھ پایا جائے تو وہ کامل ہوتی ہے ورنہ قاصر رہتی ہے۔ یعنی جتنا قدر سبب ہوگا وہ چیز اسی قدر ثابت ہوگی۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں سبب قصور کے ساتھ پایا

گیا ہے لہٰذا یہ چیز کامل نہ ہوگی۔ اور اسی طرح ام ولد کا اعتاق بھی متجزی ہے کیونکہ اگر اس کا نصف عتق ثابت ہو جائے تو باقی نصف کا عتق بھی ثابت ہو جاتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا بلکہ اس لیے کہ دوسرے شریک کا اس میں حصہ باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی میں ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

مسائل جب اعتاق کے متجزی ہونے یا نہ ہونے کی یہ اصل معلوم ہوگئی تو اس پر کئی مسائل مبنی ہوں گے مثلاً ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک صرف اسی کا حصہ آزاد ہوگا نہ کہ ساتھ دوسرے کا بھی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور بعض حصے کا اعتاق کل کے اعتاق کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ جتنا حصہ آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ غلام کے طور پر باقی رہے گا اور خاموش ساتھی (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کو پانچ طرح کا اختیار ہوگا چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے تو اسے مدبر بنا دے، چاہے تو اسے مکاتب بنا دے، چاہے تو غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے آزاد کنندہ تنگدست ہو یا امیر اور دوران سعی غلام غلام ہی رہیگا اور چاہے تو اپنے آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے اگر وہ دولتمند ہو۔ اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو اس کے حال پر چھوڑ دے کیونکہ جب اس کے ایک حصے میں حریت ثابت ہوگئی تو اب اس سے انتفاع (فائدہ اٹھانے) کی کوئی صورت نہیں۔ اور مال کو یوں چھوڑ دینا کہ اس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے، زیادتی ہے اور یہ چیز ناجائز ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس غلام کو عتق کی طرف نکالا جائے ــــ اور اس کیلئے اس معاملے میں ان وجوہ میں سے اختیار ہے جنہیں ہم نے بیان کیا۔ اب رہا شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کے لئے اعتاق (آزاد کرنے) تدبیر (مدبر بنانے) اور کتابتہ (مکاتب بنانے) کا اختیار تو وہ اس لیے ہے کہ اس کی اپنے حصہ پر ملکیت بدستور باقی ہے اور وہ جس طرح پہلے غلام کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتا تھا اب بھی بنا سکتا ہے۔ اور اُسے غلام سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے کمائی کرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کے حصے کی قیمت غلام کے پاس رک گئی ہے کیونکہ غلام کے نصف میں جب عتق ثابت ہوگیا تو اب یہ شریک (شریک ساکت) اس سے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا پس اس کے حصے کی قیمت کا تاوان غلام پر ہوگا۔ جیسا کہ کسی آدمی کا کپڑا خود بخود (ہوا وغیرہ سے اڑ کر) کسی دوسرے کے رنگ میں پڑ کر رنگین ہو جائے اور کپڑے کا مالک اپنے کپڑے کو لینا چاہیئے تو اس پر رنگ کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ رنگ اس کے کپڑے میں رک گیا ہے جسے کپڑے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اسی طرح مُعتِق کی تنگدستی کی حالت میں بھی غلام پر سعایت واجب نہ ہوتی اور معتق پر تاوان ہی واجب ہوتا چاہے وہ تونگر ہو یا تنگدست۔ اور یہی قول بشر بن غیاث المریسی کا ہے اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ تلف کرنے کا تاوان تونگری یا تنگدستی کی حالت میں تبدیل نہیں ہو جاتا مگر ہم نے معتق کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلام پر سعایت کے واجب ہونے کا جو فتویٰ دیا ہے وہ قیاس کے خلاف ایک نص (روایت) کی بنیاد پر ہے جسے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اور یہ نص صرف مُعتِق کی حالت تنگدستی میں وارد ہوئی ہے لہٰذا اس کی تونگری کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر رہے گا یعنی اسے تاوان لازم ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کرنا شریک ساکت کے حصے کے لئے اتلاف نہ ہوا کہ اس (آزاد کنندہ) پر اتلاف کا تاوان واجب ہو مگر چونکہ شریک ساکت کا حصہ غلام کے پاس یوں رک گیا ہے کہ اب اس سے چھڑانا ممکن نہیں (یعنی نہ اسے بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ وغیرہ کیا جا سکتا ہے) لہٰذا یہ چیز (شریک ساکت کے حصہ کا غلام کے پاس رک جانا) تاوان کو واجب کرتی ہے اور یہ معنی مُعتِق کی حالت تونگری اور تنگدستی میں کسی فرق کو واجب نہیں کرتی۔ پس شریک ساکت کو سعایت کا خیار معتق کی دونوں حالتوں میں حاصل ہے۔

جب غلام کو اعتاق یا سعایت یا بدل کتابت کے ذریعے آزاد کر دیا جائے تو اس کی وراثت (اس کے مرنے کے بعد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ غلام کا ترکہ معتق (آزاد کنندہ) کے لیے ہوتا ہے۔ اس کی آزادی چونکہ دونوں شریکوں کی طرف سے عمل میں آتی ہے لہٰذا اس کی وراثت بھی دونوں میں تقسیم ہوگی۔

مُعتِق سے تاوان لینے کا اختیار

رہا شریک ساکت کے لیے معتق سے تاوان لینے کا اختیار، جبکہ معتق تونگر ہو، تو یہ اختیار شرعاً ان احادیث سے ثابت ہے جن کو ہم نے اوپر روایت کیا۔ عقلی طور پر شریک ساکت کو یہ اختیار حاصل نہیں ہونا چاہیئے تھا کیونکہ اعتاق جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی (قابل تقسیم) ہے تو معتق اپنی ہی ملک میں تصرف کرنے والا ہوا یعنی صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا جو آدمی اپنی ملک میں تصرف کرے اور اس کے تصرف کے وقت، نہ کہ اس کے تصرف کی وجہ سے، کسی دوسرے کی ملک میں نقصان واقع ہو جائے تو اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جاتا جیسے کہ ایک آدمی نے اپنے گھر کو جلایا اور ساتھ اس کے پڑوسی کا گھر بھی جل گیا یا ایک آدمی نے اپنی زمین کو پانی دیا اور ساتھ اس کے پڑوسی کی زمین بھی سیراب ہو گئی یا ایک آدمی نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور اس میں کوئی دوسرا آدمی گر کر مر گیا تو اس کنویں کھودنے والا کا مؤاخذہ نہیں ہوتا وغیرہ ذالک مگر معتق (آزاد کنندہ) کے تونگر ہونے کی حالت میں اس پر شریک ساکت کے حصے کے تاوان کا وجوب بطور بندگی نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ پس معتق کے تنگدست ہونے کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر ہوگا یعنی اس پر تاوان نہ ہوگا۔

(ب) یا شریک ساکت کے لئے مُعتِق (آزاد کنندہ) سے تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے عقلی طور پر بھی ثابت ہو سکتا ہے تاکہ اس کا مال تلف نہ ہو۔ مفلس آدمی کے ذمہ میں مال کے مقابلہ میں بغیر اس کے کہ معتق کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی عمل دخل ہوا تو یہ مال اس قابل ہوا کہ تاوان کو واجب کرنے والا ہو اور بغیر اس کے کہ اس کے مقابلے میں کوئی عوض ہو تو یہ صلہ رحمی اور محض احسان کا تاوان ہوگا جیسا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ اور صلہ رحمی و تبرع کا تاوان ہوتا ہے اور ظاہر ہے صلہ رحمی یہاں غلام کے مسئلے میں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ سعایت (کمائی کر کے دینے) میں اسی (غلام) کی جان کی سلامتی ہے۔ نیز یہ کہ غلام اگرچہ اپنی گردن کا مالک نہیں ہوتا تاہم وہ گردن ہے تو اسی کی۔ اور گردن کی سلامتی کے مقابلے میں چاہے وہ اس کی ملک میں نہ ہو، غلام پر تاوان واجب کرنا جائز ہے جیسا کہ مکاتب اپنی گردن کی سلامتی یا اسے چھڑانے کے لئے تاوان (بدلِ کتابت) ادا کرتا ہے یا غلام اپنے مولیٰ سے اپنے نفس (یا گردن) کو

خریدلیتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس غلام کو اعتاق کی منفعت حاصل ہوگئی ہے (یعنی اسے بیچا یا ہبہ وغیرہ نہیں کیا جا سکتا) لہٰذا اس چیز کا تاوان اس پر واجب ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلخراج بالضمان "یعنی آمدنی کا استحقاق ذمہ داری پر مبنی ہوتا ہے۔

پھر یہ کہ سعایۃ (غلام سے کمائی کرانے) کا اختیار صرف احناف کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں سعایۃ کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ تاوانِ سعایت صرف دو وجہ سے ہو سکتا ہے یا تو غلام نے شریک ساکت کا حصہ تلف کیا ہو یا اس کے حصہ کا مالک بن گیا ہو۔ ظاہر ہے غلام سے نہ تو اتلاف ہوا ہے کیونکہ اس کے ایک حصہ آزاد کرنے میں اس کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اسے اپنے نفس میں ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دَین واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی چیز مولیٰ کی ملک میں بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو۔ یہ چیز محال ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ غلام تنگدست ہے اور اس باب میں تنگدست پر تاوان واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ آزاد کنندہ اگر تنگدست ہو تو اس پر بھی تاوان واجب نہیں ہوتا حالانکہ اعتاق اسی کی طرف سے پایا گیا ہے تو جب آزاد کنندہ پر تاوان نہیں آتا تو غلام پر بدرجہ اولیٰ نہیں آئے گا۔ اور ہماری دلیل ایک تو وہ روایت ہے جسے ہم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اور دوسری روایت امام محمدؒ نے حضرت نافع ابن عمر سے نقل کی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس آدمی نے ایسے غلام کو آزاد کیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی پھر وہ آزاد کنندہ اگر دولتمند ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگدست ہو تو غلام خود کمائی کرکے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے مگر اس ادائیگی میں غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی"۔ تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ سعایت کا قول بھی فی الجملہ موجود ہے چاہے امام شافعیؒ اس کو جانیں یا نہ جانیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضمانِ سعایت نہ تو اتلاف (کسی چیز کو تلف کردینے) کا تاوان ہے اور نہ کسی شے کے مالک بن جانے کا تاوان ہے بلکہ یہ احتباس (شریک کا حصہ روک لینے) نفس اور گردن کی سلامتی اور منفعت کے حاصل ہو جانے کا تاوان ہے کیونکہ یہ تمام چیزیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تاوان کے اسباب میں سے ہیں۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا" بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات یہ واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ مُکاتَب پر اپنے مولیٰ کے لئے دین (بدلِ کتابت) واجب ہوتا ہے اور کمائی کرکے آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ شریک ساکت کو اس کے حصے کی قیمت کمائی کرکے ادا کر دے اگر شریک ساکت نے سعایۃ کو اختیار کیا ہو یا اس کے حصے کی قیمت مُعتِق کو ادا کر دے جبکہ شریک ساکت کو اس نے تاوان ادا کیا ہو۔ یہ سعایت کرنے والا غلام مکاتب کے حکم میں اس لیے ہے کہ وہ بھی مکاتب کی طرح غلامی سے اپنی گردن کے چھڑانے کے لیے کمائی کرتا ہے اور مکاتب کے تمام متعلقہ احکام مثلاً وراثت، شہادت اور نکاح اس میں ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی نہ وہ خود کسی کا وارث بنتا ہے اور نہ کوئی دوسرا اس کا، اور نہ وہ گواہی دے سکتا ہے اور نہ دو عورتوں سے

زیادہ کے ساتھ شادی کرسکتا ہے۔ مکاتب اور سعایت کرنے والا غلام ایک دوسرے سے حکم میں جُدا نہیں سوائے ایک صورت کے۔ اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ واپس غلامی میں لوٹ جاتا ہے یعنی پھر بدستور غلام بن جاتا ہے اور سعایت کرنے والا اپنے ایک حصہ کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو تو واپس غلامی میں نہیں لوٹتا۔ کیونکہ سعایۃ (اپنے حصے کی آزادی کے اہتمام) کو واجب کرنے والا سبب عجز سے پہلے بھی موجود تھا اور عجز پائے جانے کے بعد بھی ہے اور وہ ہے اس کے ایک حصے میں آزادی کا ثابت ہو جانا۔ دوسری بات یہ ہے کہ واپس غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر ہم اسے غلامی کی طرف لوٹائیں تو پھر ہمیں ضرورت ہوگی کہ دوبارہ اسے سعایت (اپنی آزادی کے اہتمام) پر مجبور کریں لہٰذا دوبارہ غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بدلِ کتابت تو غلام پر اس کی رضامندی سے لازم ہوتا ہے اور سعایت اس کی رضامندی سے لازم نہیں ہوتی تو یہ دونوں حکم میں برابر کیسے ہوگئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بدل کتابت میں غلام کی رضا کا ہونا اور سعایت میں رضا کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدلِ کتابت کا وجود عقد کے طور پر ہے لہٰذا اس میں غلام کی تراضی (راضی ہونا) ضروری ہے اور سعایت کا وجوب حقیقۃً عقد کتابت کے طور پر نہیں بلکہ اس کا وجوب کتابت حکمیہ کے طور پر ہے جو شریک ساکت کے سعایت کو اختیار کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا رضامندی پر موقوف نہیں۔ رضامندی کی شرط صرف ابتدائی طور پر عقد کتابت میں ہے کیونکہ وہاں ممکن ہے کہ غلام اس بدل کتابت پر راضی ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر راضی نہ ہو اور بدستور غلامی میں رہنے کو اختیار کرے لہٰذا عقد کتابت غلام کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں (سعایت میں) شرعاً اسے غلامی میں باقی رکھنے کا کوئی رستہ نہیں لہٰذا سعایت کے لازم ہونے کے لئے اس کی رضا شرط نہیں ہے۔

پھر اس خیار (خیار سعایت) کے حاصل ہونے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا (شریک ساکت) اسے ہر حال میں یہ خیار حاصل ہے چاہے آزاد کنندہ تونگر ہو یا تنگدست۔ اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک شریک ساکت کو یہ خیار صرف اسی وقت حاصل ہے جبکہ مُعتِق تنگدست ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق جب متجزی نہیں ہے تو معتِق اپنے شریک کے حصہ کو تلف کرنے والا ہوا لہٰذا اس پر اپنے شریک کے حصے کا تاوان واجب ہوگا اور اس پر تاوان کا واجب ہونا غلام پر سعایت کے وجوب کو مانع ہے پس چاہیے تو یہ تھا کہ یا نیکی کا تاوان حالت تونگری ہی میں واجب ہوتا ہے جیسا کہ اقربا کا نفقہ تونگری میں واجب ہوتا ہے۔

(ج) یا معتق پر تاوان کا وجوب غلام کی رعایت کرتے ہوئے ہے۔ کیونکہ معتق نے غلام کے نصف کو آزاد کر کے اس پر نیکی کی ہے مگر غلام تک عتق کے پورے ثمرات و نتائج پہنچانے میں ابھی اس کی غرض پوری نہیں ہوئی لہٰذا اس پر باقی نصف کا تاوان واجب ہوگا تاکہ اس کا مقصود پورا ہو، لہٰذا اس پر تاوان کا وجوب اس کی حالتِ تونگری کے ساتھ خاص ہوگا۔

(د) معتق پر تاوان واجب کرنے کے سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے امام ابوحنیفہؒ کا ایک اور

طریقہ بھی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ امام صاحب کے نزدیک "ضمان افساد" (فاسد کرنے کا تاوان) ہے کیونکہ مُعتِق نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اپنے شریک کے حصے کو خراب کر دیا ہے اب شریک مُعتِق کے اس فعل (آزاد کرنے) کے بعد غلام میں اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا حتی کہ اب وہ اس میں ان تصرفات کا مالک بھی نہیں رہا جن سے ملک زائل ہو جاتی ہے مثلاً بیع اور ہبہ وغیرہ۔ اب وہ صرف اپنے حصے کو آزاد کر سکتا ہے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہ حکم جب کسی مؤثر وصف کے بعد ثابت ہو تو اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر خلاف قیاس یہ تاوان معتق پر اس کی تنگدستی کی حالت میں واجب نہ ہوگا کیونکہ نص (حدیث) میں ایسا ہی ہے۔

(۲) بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ "ضمان تملک" (مالک ہونے کا تاوان) ہے کیونکہ مُعتِق پر جب تاوان واجب ہو گیا تو وہ اپنے شریک کے حصے کا مالک بھی بن گیا حتی کہ وہ اس کے حصے کو بغیر کسی بدلے کے آزاد بھی کر سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت کرا سکتا ہے یعنی اس سے کمائی کرا کر اس حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہی معنی ہیں "ضمان تملک" کے کہ تاوان کے مقابلے میں کسی بدلہ کی ملک ہو۔ اور یہ صورت بھی اسی طرح ہے اور یہی وجہ ہے کہ غصب کا تاوان، ضمان تملک ہے اور ضمان تملک غصب کے تاوان کی طرح اتلاف کے وجود کو نہیں چاہتا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تاوان تملک کا تاوان کس طرح ہو سکتا ہے حالانکہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے یعنی شریک کا حصہ، وہ ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ (شریک کا حصہ) تاوان کے بدلے میں معتق (آزاد کنندہ) کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی اور کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا اور قیاساً اس (شریک کے حصے) کو معتق کے ہاتھ بیچنا بھی جائز ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور کہا امام محمدؒ نے کہ شریک ساکت کا اپنے حصے کو معتق کے ہاتھ فروخت کر دینا یا کسی عوض کے بدلے معتق کو ہبہ کر دینا اور شریک ساکت کا اس سے تاوان لینا قیاس میں برابر ہیں مگر یہ چیز (تاوان لینا) فروخت کر دینے اور ہبہ کر دینے سے زیادہ بڑی ہے اور بیع کا مطلب ہے کسی عوض کے مقابلے میں ملک کا منتقل کرنا۔ مگر استحسان تو یہ چاہتا ہے کہ شریک ساکت کے حصے کی بیع معتق کے ہاتھ بھی جائز نہ ہو جیسا کہ کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں لیکن یہ چیز (معتق کے واسطے بیع کا جواز) ملک کے منتقل ہونے کی نفی نہیں کرتی بیع کے طریقے پر نہیں بلکہ کسی دوسرے طریقہ پر کیونکہ بعض اوقات ایک چیز تاوان کے ذریعے تو ایک انسان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے جبکہ بیع کے ذریعے اس کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ شراب تاوان کے ذریعے ایک مسلمان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے مثلاً اس نے کسی ذمی کی شراب کو تلف (ضائع) کر دیا ہو حالانکہ بیع کے ذریعے شراب مسلمان کی ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ محل کا قبول کرنا اس ضمن ملکیت کے منتقل ہونے کے واسطے سببِ ملکیت کے منعقد ہونے کے وقت کے ساتھ مشروط ہے نہ کہ ادائیگی تاوان کے وقت کیونکہ

وہ اس چیز کا اس وقت سے مالک نہیں ہوتا لہٰذا اس وقت میں محل کے قبول کی رعایت کی جائے گی کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ جب ایک آدمی کسی دوسرے سے غلام غصب کرلے اور وہ غلام اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے پھر وہ اس کا تاوان دے دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے حالانکہ اب غلام ملکیت کو قبول نہیں کر سکتا لیکن جب وہ سبب ملکیت کے منعقد ہونے کے وقت ملکیت قبول کرنے والا تھا اور ملکیت اس وقت سے ثابت ہو گئی تو اس میں محل کے قبول کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب معتق شریک کے حصّے کا تاوان ادا کر دے تو اب اسے اختیار ہے چاہے تو غلام کے باقی حصے کو بھی آزاد کر دے چاہے تو اسے مدبر بنا دے چاہے تو اسے مکاتب بنائے چاہے اس سے کمائی کرا کر قیمت وصول کرے جیساکہ شریک ساکت کی بحث میں ہم نے بیان کیا کیونکہ شریک ساکت کا حصّہ اب اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بہر حال غلام جیسے بھی آزاد کیا جائے' اعتاق کے ذریعے یا سعایت کے ذریعے' اس کی تمام میراث معتق کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سارے کا سارا اسی کی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب مُعتق تونگر ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لئے چار اختیارات ہیں چاہے تو اپنے حصّے کو آزاد کر دے، چاہے تو غلام کو مدبر بنا دے چاہے تو مکاتب بنائے اور چاہے تو اس سے کمائی کرا کر اپنے حصّے کی قیمت وصول کرلے جیساکہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ غلام (جس کا ایک حصّہ آزاد کیا گیا ہے) سارے کا سارا آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے لہٰذا بعض حصّے کا آزاد کرنا تمام غلام کے لیے آزادی کا باعث ہوگا۔ ان کے نزدیک شریک ساکت کے لیے سوائے اس کے کوئی اختیار نہیں کہ معتق اگر تونگر ہے تو اس سے تاوان لے اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصّے کی قیمت وصول کرے کیونکہ معتق ہی اس کے حصّے کو تلف کرنے کا باعث بنا ہے چاہیے تو یہ تھا کہ اس کی حالت تونگری اور تنگدستی دونوں میں اس پر تاوان واجب ہوتا مگر اس کی حالت تنگدستی میں غلام پر سعایت کا وجوب نص (حدیث) سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کے مطابق مُعتق (اپنے حصے کو پہلے آزاد کرنے والا) اگر تونگر ہے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان وصول کرلے جیساکہ صاحبین کا موقف تھا۔ اور اگر معتق تنگدست ہے تو جس قدر غلام آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہوگا اور باقی حصہ غلام رہے گا اور شریک ساکت اپنے حصّے میں تمام تصرفات مثلاً بیع ہبہ وغیرہ کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ معتق کی تونگری کی حالت میں امام شافعیؒ کے نزدیک اعتاق تقسیم نہیں ہوتا جبکہ اس کی حالت تنگدستی میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے مذکورہ دلائل ہیں لہٰذا مُعتق کے تصرف کا حکم اس کے اپنے حصے پر لاگو ہوگا اور باقی حصہ بدستور غلام رہے گا۔

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہمارے ائمہ کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عتق متجزی (. . تقسیم) نہیں ہوتا۔ ائمہ کا اختلاف اعتاق (آزاد کرنے) میں ہے مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اعتاق جب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو لازماً عتق بھی متجزی ہوگا کیونکہ وہ اعتاق کا حکم ہے اور حکم علت کے موافق ثابت ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے تو ظاہر ہے عتق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ عتق اعتاق ہی کا حکم ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا علت کی تخصیص کا قول کرنا ہے کیونکہ نصف میں اعتاق تو پایا جائے گا مگر عتق کے تاوان ادا کرنے یا غلام کے کمائی کر کے قیمت ادا کرنے تک اس میں عتق کا حکم مؤخر رہے گا اور بیشک یہ علت کے پائے جانے اور حکم کے نہ پائے جانے کا قول ہے اور یہی تفسیر ہے "تخصیص العلۃ" کی اور وہ باطل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عتق اگرچہ مُعتق کے حصے میں بطریق اقتصار ثابت ہوتا ہے لیکن بالاجماع اعتاق میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا حق بھی۔ ائمہ کے درمیان اختلاف ایک حق کو ترجیح دینے میں ہوا ہے۔ بعض نے حق اللہ کو ترجیح دی اور بعض نے حق العبد کو۔

شریک ساکت کے لیے یہ کہنا کہ وہ اپنے حصے کا مالک ہے جیسے چاہے کرے، ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں کو باطل کرنا ہے اور یہ چیز جائز نہیں پھر یہ کہ ایسا کرنے میں ایک تو معتق کو نقصان پہنچانا ہے، وہ اس طرح کہ اس کے تصرف (اعتاق) سے جو نتیجہ نکلنا تھا وہ باطل ہوگیا اور دوسرے غلام کو اس حیثیت سے نقصان پہنچانا ہے کہ اس کے نصف میں تو آزادی ہو اور باقی نصف غلام رہے۔ اور ظاہر ہے کسی کو نقصان پہنچانا شرعاً منع ہے۔

ساکت شریک کے اختیارات

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شریک ساکت کو اپنے حصے کا مالک بنانے میں اگر مُعتق اور غلام کو نقصان ہے تو مالک نہ بنانے میں شریک ساکت کو نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس طرح اسے اپنی ملک میں تصرف کرنے سے روکنا ہے تو ان دونوں چیزوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اسے بالکل تملیک (مالک بنانے) سے منع نہیں کرتے۔ اسے حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے تاوان وصول کرلے یا غلام سے کمائی کراکر یا اسے مکاتب بناکر اپنے حصے کی قیمت وصول کرلے اور ظاہر ہے تاوان دلوانے میں اسے مُعتق کی طرف سے بذریعہ تاوان اپنے حصے کا مالک ہی بنانا ہے اور سعایت اور کتابت میں بھی اگر ملک زائل ہو رہی ہے تو اس کے بدلے میں ایک عوض پا رہا ہے تو جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس میں جانبین (شریک ساکت اور غلام دونوں) کی رعایت ہے لہٰذا یہ چیز اولیٰ ہے۔

شریک ساکت اگر خیارِ تدبیر کو اختیار کرے اور اپنے حصے کو مدبّر بنادے تو اس کا حصہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی ہے جسے عتق کی طرف نکالا جا سکتا ہے۔ اور غلام کو مدبر بنانا اسے عتق کی طرف نکالنے کی ہی ایک صورت ہے۔ مگر اس کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ غلام کو اس کے حال پر ہی چھوڑے رکھے تاکہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو بلکہ غلام پر واجب ہے کہ وہ کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے اور آزاد ہو اور شریک ساکت کے لئے اس امر کا بھی جواز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کردے کیونکہ مدبر عتق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے غلام کو مدبر بنانے کے بعد شریک ساکت کو اس بات کا حق نہیں رہتا کہ وہ معتق سے تاوان لے کیونکہ تاوان دینا اس بات کا مقتضی ہے کہ جس

چیز کا تاوان دیا جائے اس کا مالک بھی بنا جائے اور مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا شریک ساکت کا غلام کو مدبر بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اور سعایت کا اختیار کرنا معتق سے تاوان لینے کے حق کو ساقط کر دیتا ہے جیسا کہ آگے چل کر ان شاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

اور شریک ساکت نے اگر حق کتابت کو اختیار کر لیا اور اپنے حصے کے غلام کو مکاتب بنا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مکاتب بن جائے گا اور شریک ساکت کا غلام کو مکاتب بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اب وہ معتق سے تاوان لینے کا حقدار نہیں ہوگا۔ اور اگر شریک ساکت غلام کو مکاتب بنانے کے بعد آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ کتابت اعتاق سے مانع نہیں۔ پھر معتق البعض کو جب مکاتب بنا دیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنا گیا ہوگا یا سامان کے عوض یا کسی حیوان کے عوض۔ اگر اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا بدل کتابت اس کی قیمت کے برابر ہو تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ شریک ساکت کو سعایت کا اختیار حاصل ہے تو جب اس نے اسے مکاتب بنایا تو گویا اس نے سعایت کو اختیار کیا اور سعایت پر فریقین راضی ہو گئے اور اگر اس کی اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ خود اپنے حق کے بعض حصے کو گرانے پر راضی ہے اور اسے تو یہ بھی حق ہے کہ اپنا سارے کا سارا حق ساقط کر دے لہٰذا بعض حصے کو گرانا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور اگر اسے اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض میں مکاتب بنایا تو اگر یہ ایسی زیادتی ہو کہ اس میں اتنا نقصان لوگ پہنچاتے ہوں تو جائز ہے کیونکہ وہ واقعی اور ثابت شدہ زیادتی نہیں اس لئے کہ قیمت لگانے والوں میں سے ایک کی تقویم (قیمت لگانے) میں دخل ہے اور اگر ایسی زیادتی ہو کہ اتنی زیادتی لوگ عموماً نہ کرتے ہوں تو زائد قیمت کو اس سے ہٹایا جائے گا کیونکہ غلام کو مکاتب بنانا سعایت کو اختیار کرنا ہے اور سعایت درہم و دیناروں کی جنس سے ہے لہٰذا مستحق قدر سے زائد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سود ہو جائے گا اور اگر مکاتبت ساز و سامان کے عوض ہو تو بھی قلیل اور کثیر سامان کے بدلے جائز ہوگی کیونکہ شریک کے لئے غلام پر ثابت چیز درہم و دینار کے جنس سے سعایت ہے اور وہ سامان کے بدلے جائز ہے سامان تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اور اگر مکاتبت حیوان کے عوض ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ ذمہ میں بطور دین ثابت ہو سکتا ہے اس شے کے عوض میں جو مال نہیں ہے اور اس لئے کسی حیوان (جانور) پر کتابت جائز ہوئی اور اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا) معتق یا غلام سے کسی مال پر صلح کر لے تو یہ بھی مذکورہ تین صورتوں سے خالی نہیں اگر صلح اس کی نصف قیمت کے مطابق درہم و دنانیر پر ہو تو بلاشبہ جائز ہے اور اسی طرح اس کی نصف قیمت سے کم پر صلح کی تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ نصف قیمت کا مستحق تھا جب وہ اس سے کم پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کا کچھ حصہ گرا دیا لہٰذا جائز ہوگا اور اگر اس کی نصف قیمت سے زائد پر صلح ہوا اور اس جیسے غلاموں میں لوگ زیادہ قیمت لگاتے ہوں تو جائز ورنہ زائد قیمت سب کے نزدیک باطل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کہ نصف قیمت غلام یا معتق پر واجب ہے اور جب قیمت کا تعین درہم و دنانیر سے ہے تو قدر مستحق پر زیادتی ایسا زائد مال ہوگا جس کے مقابلے میں عقد کے اندر کوئی عوض نہیں لہٰذا یہ سود ہوگا جیسا کہ ایک آدمی کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہوں اور وہ اس سے ڈیڑھ ہزار پر صلح کرلے تو وہ صلح باطل ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے اور یہ چیز صاحبین کی اصل کے مطابق عام حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے کا ایسا مال تلف کردے جس کی مثل کوئی موجود نہ ہو اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو اس کے ذمہ اس مال کی قیمت واجب ہوتی ہے اور اس کی قیمت سے زائد پر صلح کرے تو وہ صلح جائز نہیں ہوتی اسی طرح عتق کا تاوان ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ تاوانِ اتلاف ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تلف شدہ یا غصب شدہ مال کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز ہے مگر اس مسئلہ میں (ضمان عتق میں) کہتے ہیں کہ زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں تو ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی ضرورت ہوئی۔ امام صاحب کے نزدیک یہ فرق کئی وجوہ سے ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسی چیز تلف کرنے یا غصب کرنے سے، جس کی مثل اس کی جنس سے نہ ہو، تلف کرنے والے یا غصب کرنے والے کے ذمہ میں وہی تلف شدہ چیز واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی قیمت تو جب اس نے تلف شدہ یا غصب شدہ چیز کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو یہ اس تلف شدہ چیز کا عوض ہوئی لہٰذا زیادتی جائز ہوگی اور عتق کا تاوان امام صاحب کے نزدیک اتلاف یا غصب شدہ تاوان نہیں۔ کیونکہ تلف کرنے والے یا غصب کرنے والے کے ذمہ میں وہ تلف یا غصب شدہ چیز ہوتی ہے لہٰذا عتق کے مسئلہ میں معتق یا غلام کے ذمہ میں وہ قیمت ثابت ہوئی اور قیمت جب درہم و دنانیر سے ہے تو غلام کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ غصب کرنے والا مغصوبہ چیز کا مالک اس وقت بنتا ہے جب اس کی ضمانت یا تاوان کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس سے پہلے جس کی دلیل یہ ہے کہ مغصوب منہ (وہ آدمی جس سے کوئی چیز غصب کی گئی ہے) کو اس بات کا حق ہے کہ وہ غاصب سے تاوان نہ لے تاکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہو اور اسے اس پر بروز قیامت اجر دیا جائے تو مغصوب چیز تاوان کے اختیار کرنے سے پہلے پہلے مغصوب منہ کی ملک میں ہوئی لہٰذا غلام سے یہ صلح دونوں مالوں میں سے اس مقدار پر ہوئی گویا غاصب تاوان کے بدلے میں اس چیز کا مالک بنا دوسری بات یہ ہے کہ مغصوب چیز ملک کا احتمال رکھتی ہے جبکہ معتق البعض دوسرے کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا صلح اس کی قیمت سے ہوگی اور قیمت میں زیادتی جائز نہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ غصب کے معاملے میں تاوان غصب کے وقت واجب ہوتا ہے کیونکہ غصب ہی تاوان کو واجب کرنے کا سبب ہے لہٰذا مغصوبہ چیز میں غاصب کی ملکیت اسی وقت ثابت ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ مغصوبہ چیز اس وقت تملیک کے قابل ہوتی ہے لہٰذا قلیل اور کثیر پر صلح جائز ہوگی اور عتق کے معاملے میں تاوان عتق کے وقت واجب ہوتا ہے اور غلام اس وقت تملیک کا احتمال نہیں رکھتا پس صلح غلام کے عوض نہیں بلکہ اس کی قیمت کے عوض ہوگی اور اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر صلح جائز نہ ہوگی۔

اگر صلح کسی مال پر ہو تو قلیل اور کثیر کے ساتھ جائز ہے کیونکہ یہ درہم و دنانیر کے بدلے میں ایک شے کی

فروخت ہے اور وہ جائز ہے جیسے بھی ہو ۔ اور اگر شریک ساکت کسی جاندار مثلاً غلام یا گھوڑے وغیرہ پر صلح کرے تو اگر اس نے غلام سے صلح کی تو یہ صلح جائز ہوگی اور درمیانے درجے کا جاندار غلام پر واجب ہوگا اور اگر آزاد کنندہ سے کسی جانور پر صلح کی تو یہ صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلی صورت (غلام کے ساتھ صلح) میں حیوان کو عتق کا عوض بنایا گیا ہے جو بذات خود مال نہیں اور حیوان اس چیز کے بدل کے طور پر ذمہ میں بطور دین ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہیں ہے، جیسا کہ مال کے بدلے اعتاق یا مکاتب بنانا یا نکاح کرنا ہے یا قتل عمدہ کے عوض خون بہا پر صلح کرنا ہے دوسرے غلام کے ساتھ صلح اسے مکاتب بنانے کے معنی میں ہے اور اگر اسے مطلق غلام یا گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا جائے تو یہ مکاتبت صحیح ہوتی ہے اور غلام پر اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ معاملہ ہے مگر دوسری صورت (آزاد کنندہ کے ساتھ صلح) میں حیوان کو غلام کی قیمت کا بدل بنایا گیا ہے اور وہ (قیمت) مال ہے اور حیوان مال کے بدلے میں ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے ۔ اور اگر غلام کے اندر مُعتق کا شریک کوئی بچہ یا مجنون ہو، جس کا باپ یا دادا یا کوئی وصی ہو تو ولی یا وصی کو اختیار ہے کہ چاہے تو مُعتِق سے تاوان لے، اور چاہے تو غلام سے سعایت کرالے اور چاہے تو اسے مکاتب بنا دے مگر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر بنا دے کیونکہ تدبیر بھی اعتاق ہی کی قسم ہے اور بچہ ومجنون دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوتے لہٰذا ان کا ولی یا وصی تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے مجاز ہوں گے ۔ کیونکہ سعایت کرانا ایک قسم کی مکاتبت ہے اور باپ اور وصی بچہ یا مجنوں کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر سکتے ہیں اور مُعتِق سے تضمن (تاوان لینے) میں ملک کو معتق کی طرف منتقل کرنا ہے تو یہ تضمین بیع کیساتھ ہوئی اور باپ اور وصی بچہ یا مجنوں کے مال کی بیع کر سکتے ہیں ۔ اور اسیطرح شریک ساکت مکاتب ہو یا عبد ماذون، جس پر دین ہو تو اسے بھی تاوان لینے سعایت کرانے اور عقد مکاتبت کرنیکے درمیان اختیار ہوگا ۔ مگر یہ دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوں گے کیونکہ ابھی وہ اپنی گردن کے ہی مالک نہیں ۔ مکاتب کیلئے اس اختیار (تاوان، سعایت یا مکاتبت) کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے اسکے اندر تصرف کرنے میں وہ مولیٰ کی طرف سے ہی مختص ہے باقی رہا وہ ماذون جس کے ذمہ دین ہے تو اسکا معاملہ بھی اسی طرح ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کیمطابق جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے مولیٰ اسکا مالک نہیں لہٰذا عبد ماذون کیلئے مذکورہ اختیار ہوگا اور صاحبین کی اصل کیمطابق ماذون اگرچہ ہر اس چیز میں تصرف کا مالک ہے جو اسکے ہاتھ میں ہے مگر یہ حق اسے مولیٰ ہی کی طرف سے ملا ہے اور اگر عبد ماذون پر دین نہ ہو تو پھر مذکورہ اختیار (تضمین، سعایت، مکاتبت) بھی مولیٰ کو ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنیکا حق ہے ۔ کیونکہ ماذون پر اگر دین نہیں تو وہ اور جو کچھ اسکے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک ہوگا پس اختیار بھی مولیٰ کو ہوگا ۔

اگر شریک (یعنی شریک کا مولیٰ یا وصی) سعایت کو اختیار کرلے تو شریک کے بچہ یا مجنون ہونیکی صورت میں غلام کی ولاء (ترکہ) دونوں کے بیلے ہوگی کیونکہ بوجہ آزاد ہونیکے وہ دونوں اہل ولاء میں سے ہیں اور اگر سعایت اختیار کرنیکی صورت میں شریک ساکت مکاتب یا ماذون ہو تو اس غلام کی ولاء (ترکہ میراث) مولیٰ کیلئے ہوگی کیونکہ مکاتب اور ماذون ابھی غلام ہیں اور ولاء آزاد کے علاوہ کیلئے ثابت نہیں ۔ اور اگر بچہ یا مجنون کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو پھر اگر وہاں کوئی حاکم ہے تو اسے مقرر کیا جائیگا کہ وہ ان کیلئے انکے حق میں تضمین سعایت اور کتابت میں سے بہتر چیز کو اختیار کرے اور اگر وہاں کوئی حاکم نہ ہو تو پھر معاملہ موقوف رہے گا حتیٰ کہ بچہ بالغ ہو جائے اور مجنوں ہوش میں آجائے اب وہ پانچوں اختیارات میں سے جس کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں ۔

پھر مذکورہ بحث میں تاوان کے اندر مُعتِق کی تونگری اور تنگدستی کی بنا پر حکم میں جب اختلاف ہوا تو ضروری ہوا کہ یسار (تونگری) اور اعسار (تنگدستی) کو جانا جائے۔ تو یسار (تونگری) یہ ہے کہ غلام کا جتنا حصّہ باقی ہو کم یا زیادہ اس کی قیمت کی قدر روپیہ اس کے پاس ہو اور اعسار (تنگدستی) یہ ہے اتنی قدر روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ اِس تنگی میں صرف یہی معیار ہے نہ کہ وہ تنگدستی جس میں صدقہ لینے کی حلت یا حرمت کا تعلق ہے حتیٰ کہ اگر وہ اتنی قدر کا مالک ہوا جو شریک کا حصہ ہے تو شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان لے ورنہ حق نہیں ہوگا۔ اس قاعدے یا معیار کی طرف حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے اشارہ ہوتا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس آدمی کا کسی غلام میں کوئی حصّہ ہوا اور وہ اس کو آزاد کر دے تو اس پر لازم ہے کہ اگر اسکے پاس کچھ مال ہو تو اپنے مال کے ذریعے غلام کے باقی حصّہ کی خلاصی کرائے اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو غلام اپنی گردن کی خلاصی کے لئے کمائی کرے مگر اس سے کمائی کرانے میں اس پر مشقت نہ ڈالی جائے" اس روایت میں مطلق مال کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نصاب کا اور اس روایت میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ غلام کی خلاصی کرانا واجب ہے اور اس قدر مال (یعنی جتنا معتق کے پاس ہے) کے ساتھ خلاصی ہو سکتی ہے اور اس سے کم میں خلاصی نہیں ہو سکتی۔

یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت

پھر یہ چیز ہے کہ مُعتِق کی تونگری اور تنگی کا اعتبار اعتاق کے وقت ہے حتیٰ کہ اعتاق کے وقت اگر وہ تنگدست ہو تو ضامن نہیں ہوگا چاہے بعد میں تونگر ہو جائے کیونکہ وہی ضمان (تاوان) کے واجب ہونے کا وقت ہے لہٰذا اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ اتلاف اور غصب کے تاوان میں وقتِ تلف اور وقتِ غصب کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر مُعتِق اور شریک ساکت کے درمیان یسار اور اعسار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو معتق کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ تونگری اور تنگدستی کے کے معاملے میں اصل چیز فقر (تنگدستی) ہے اور غنا (تونگری) ایک نئی لاحق ہونے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں ظاہر حال (تنگدستی) بھی معتق کا گواہ ہے۔ اور اگر اعتاق پہلے ہو چکا ہو اور اختلاف بعد میں واقع ہو۔ معتق کہے کہ میں نے اس کو پچھلے سال آزاد کیا تھا مگر اس وقت میں تنگدست تھا اور بعد میں میری معاشی حالت بہتر ہوئی لہٰذا اس وقت کا اعتبار ہوگا شریک ساکت یہ کہے کہ جب تو نے آزاد کیا تھا تو اس وقت تونگر تھا تو اس صورت میں معتق کا قول مانا جائے گا اور شریک کے ذمہ اپنے موقف پر دلیل لانا ہے کیونکہ یسار اور اعسار کی ظاہری حالت مُعتِق کی گواہ ہے لہٰذا ظاہر حال کے مطابق حکم دیا جائے گا جیسا کہ چکی والے اور آٹا پیسنے والے کے درمیان پانی کے چلنے اور رُک جانے کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو اس وقت پانی کے چلنے یا نہ چلنے کا جو حال ہو اس کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں فرمایا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں۔ اور ان میں سے ایک دونوں غلاموں سے یوں کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے اور وہ خود اس وقت فقیر ہو مگر بعد میں غنی ہو گیا اور پھر اس بات کو اختیار کیا کہ ان دونوں میں سے ایک پر عتق کو واقع کیا (یعنی ایک کو آزاد

کر دیا) تو عتق کے دن کی غلام کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر وہ آدمی دونوں غلاموں میں سے ایک کو عتق کے لئے اختیار کرنے سے پہلے مر گیا مگر مرنے سے پہلے غنی ہو چکا تھا تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ نے اُس آدمی کے عتق واقع کرنے کے دن کی حالت کو مدِّنظر رکھا ہے اور اسے بمنزلہ اُس آدمی کے گردانا ہے جو غلام میں اپنے حصے کو مکاتب بنا دے پھر وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو جس دن مکاتب آزاد ہوا ہے اس دن میں مولیٰ کا جو حال ہو اس کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ اس دن کے حال کو جس میں اس نے غلام کو مکاتب بنایا تھا۔

اور یہ چیز ان کے قاعدے کے مطابق صحیح ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا اپنے غلام کے عتق کو اختیار کی شرط کے ساتھ مُعلق کرنا ہے گویا اس نے عتق کو اختیار کے ساتھ معلق کیا ہے لہٰذا دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے دن جو حال (تونگری یا تنگدستی کا) مولیٰ کا ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے اور اپنے غیر کے درمیان مشترک غلام سے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" پس غلام داخل ہو گیا تو وہ آدمی غلام کے داخل ہونے کے دن جو اس کی قیمت ہو گی اس کے نصف کا ضامن ہوگا۔ نہ کہ اس قیمت کے نصف کا جو قسم کے دن تھی کیونکہ داخلہ کا دن ہی آزادی کا دن ہے۔

امام محمد کی اصل کے مطابق مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا عتق کا وعدہ کرنے کے مترادف ہے اور دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا در اصل اس غلام کا تعیّن ہے جس پر عتق واقع ہو چکا ہے لہٰذا اس کی خوشحالی یا تنگی کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن اس سے عتق کا تکلم واقع ہوا تھا اسی طرح تاوان یا سعایت کے معاملے میں اعتاق کے دن والی غلام کی قیمت کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اعتاق کے دن فریقین کو غلام کی قیمت معلوم ہو گئی پھر بعد میں قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو بعد والی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتاق کے دن والی قیمت کا ہی ضامن ہوگا کیونکہ یومِ اعتاق ہی تاوان کے واجب ہونے کا دن ہے لہٰذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تلف کرنے اور غصب کرنے میں ہوتا ہے۔

غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف

اگر اعتاق کے دن غلام کی قیمت دونوں شریکوں کے علم میں نہ ہو اور بعد میں اُن کا اختلاف واقع ہو جائے تو پھر اجمالاً بات یوں ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو جھگڑے کے وقت موجود ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا اور معتق کی حالتِ یُسرا ور عسر میں دونوں کا اتفاق ہوگا یا اختلاف ہوگا تو اس اجمال میں اصل یہ ہے کہ ظاہر حال جس شریک کی گواہی دیتا ہو اس کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال ایک سچا گواہ ہے اور اس کی اصل مسئلہ طحونہ (چکی والا مسئلہ) ہے۔ اور اگر ظاہر حال کسی کی بھی گواہی نہ دیتا ہو تو پھر مُعتِق کا قول مانا جائے گا اور اگر جھگڑے کے وقت غلام موجود ہو اور فریقین کا فی الحال عتق پر تو اتفاق ہو مگر غلام کی قیمت میں اختلاف کر رہے ہوں مثلاً معتق یہ کہے کہ میں نے غلام کو آج ہی آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت یہ ہے اور شریک ساکت کہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے مگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو فی الحال بازار میں غلام کی جو قیمت ہو گی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اس میں قسم یا دلیل وغیرہ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ فی الحال مارکیٹ ریٹ سب سے سچا گواہ ہے۔ اور اگر عتق کے حال میں دونوں کا اختلاف ہو معتق کہے کہ میں نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس وقت اس کی قیمت یہ تھی اور

دوسرا کہے کہ تونے اسے آج آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت زیادہ ہے یا آزاد کنندہ کہے میں نے اسے آج آزاد کیا اور اس کی قیمت یہ ہے اور دوسرا کہے نہیں بلکہ تونے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس کی قیمت اس وقت زیادہ تھی تو غلام کی فی الحال قیمت کیطرف رجوع کیا جائیگا تو ظاہر حال جس شریک کے قول کی گواہی دے گا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی قیمت کو اعتاق کے دن والی قیمت تصور کیا جائے گا کیونکہ اصل چیز اسی (معتق کے) حال کا باقی رہنا ہے اور اس قیمت میں کسی قسم کا تغیر ہو جانا خلاف اصل ہے پس ظاہر حال اسی اصل حال (اعتاق کے دن کا حال) کا گواہ ہوگا تو یہ مسئلہ چکی والے اور آٹا پینے والے کے اختلاف کے مشابہ ہوگیا جب کہ وہ پانی کے جاری ہونے یا رُک جانے کے بارے میں جھگڑ پڑیں۔ تو اس صورت میں پانی کے ظاہر حال (جاری ہونے یا رُکے ہوئے ہونے) کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر دونوں کا اس بات پر تو اتفاق ہو کہ اعتاق ان کے جھگڑے سے پہلے کا ہو چکا ہے مگر اس وقت کی قیمت میں اختلاف رکھتے ہوں تو اس وقت میں غلام کی بازاری قیمت کی طرف رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مدت زیادہ گزر گئی ہے اور اس مدت میں قیمت کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ لہٰذا مُعتق کے قول کا اعتبار ہو گا کیونکہ شریک اس پر زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہو گا جیسا کہ تلف کرنے والے اور غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے۔

مکان پر شفعہ کے مسئلہ میں جبکہ مکان جل جائے اور اس مکان کی قیمت اور اس زمین کی قیمت میں جس پر مکان واقع تھا، شفع کرنے والے اور خریدار کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو مشائخ نے کہا ہے کہ زمین کی تو بازاری قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مکان کی قیمت میں خریدار کا قول معتبر ہو گا کیونکہ شفیع مشتری کے خلاف بذریعہ شفع زمین پر قبضہ کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کے لئے مشتری کے قول کے بغیر زمین پر قبضہ کرنے کا جواز نہیں۔ باقی رہا زیر بحث مُعتق کا معاملہ تو وہ اپنے شریک کے خلاف کوئی قبضہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا شریک اس کے خلاف زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے اسی طرح جب غلام ہلاک ہو جائے تو اس وقت بھی معتق کے قول کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ زیادتی کا منکر ہے۔ واللہ عز و جل اعلم۔

غلام کی ہلاکت کی صورت میں تاوان کا مسئلہ

اگر غلام ہلاک ہو جائے قبل اس کے کہ شریک ساکت تاوان یا سعایت کو اختیار کرے تو کیا اب وہ مُعتق سے تاوان لے سکتا ہے یا نہیں جب کہ معتق خوشحال ہو؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو مختلف روایات مروی ہیں۔ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے اور یہی روایت امام حسن کی بھی ہے اور ایک قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ وہ (شریک ساکت) معتق سے تاوان لے سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ اب معتق پر کوئی تاوان نہیں۔

اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مُعتق پر تاوان کا حکم لگانا بر خلاف قیاس نص سے ثابت ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہو چکا کہ شریک معتق نے صرف اپنے حصہ میں تصرف (اعتاق) کیا ہے اور شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی ملک اور اس کے ہاتھ میں ہے مگر شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا شرعاً اس شرط کے ساتھ ثابت ہے کہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے اس کی ملک تاوان دینے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ جب غلام ہلاک ہو گیا تو اس کی ملک ہی باقی نہ رہی لہٰذا اس کے منتقل ہونے کا تصور بھی

نہیں کیا جا سکتا پس شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا اصل قیاس پر باقی رہیگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ معتق پر تاوان نہ ہو۔ امام محمدؒ والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کو اعتاق کے ساتھ ہی حاصل ہو گیا لہٰذا وہ غلام کی موت سے باطل نہ ہو گا۔ جیسا کہ غصب شدہ غلام غاصب کے ہاتھ میں مر جائے تو اسے تاوان دینا پڑتا ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ غلام کی ہلاکت سے شریک کی ملک کے منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ تاوان چونکہ اعتاق کے وقت کی طرف منسوب ہے لہٰذا مضمون چیز (جس چیز کا تاوان ادا کیا جائے) کی ملک بھی اسی وقت کی طرف منسوب ہو گی جیسا کہ غصب کے معاملے میں ہوتا ہے اور غلام کی ملکیت اس وقت منتقل ہونے کا احتمال رکھتی تھی لہٰذا اس وقت تاوان کا واجب کرنا ممکن ہو گیا اور جب معتق نے تاوان ادا کر دیا تو معتق اپنے تاوان کی وصولی کے سلسلے میں غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر غلام نے کوئی ترکہ چھوڑا ہو۔ اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو وہ اس پر دین ہو گا جس کی وجہ ہم امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے حوالے سے پیچھے بتا چکے ہیں کہ شریک ساکت کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی رہتا ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ معتق اگر خوشحال ہو تو اس سے تاوان وصول کر لے اور جب اس نے تاوان وصول کر لیا تو معتق اس کے حصے کا بھی سابق سبب یعنی اعتاق کی وجہ سے مالک بن گیا۔ اور اب معتق کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنی جیب سے ادا کردہ تاوان کو غلام کے ترکہ سے وصول کرے جیسا کہ اسے یہ حق حاصل تھا کہ غلام اگر زندہ ہوتا تو اس سے تاوان کی رقم پوری کرا لیتا اور اگر معتق تنگدست ہو تو پھر شریک ساکت اپنے حصے کی قیمت کے لئے غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر غلام نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے کوئی چیز نہ ہو گی کیونکہ اس کا حق غلام کے ذمہ ہے اور وہ مفلس ہو کر مرا ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام مر جائے اور اگر ایک شریک مر جائے تو پھر صورتِ مسئلہ یوں بنے گی کہ اگر معتق مر گیا تو صورتِ مسئلہ دو حال سے خالی نہیں یعنی اس کی طرف سے اعتاق یا تو اس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا ہو گا یا اس کی حالت مرض میں۔ اگر اعتاق اس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تو بلا اختلاف اس کے ترکہ سے غلام کی نصفِ قیمت لی جائے گی اور اگر اعتاق اس کی حالت مرض میں واقع ہوا ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا اور نہ ہی اس کے ترکہ سے لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ شریک ساکت اس کے مال سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرے گا۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے جس کا ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق ناقابلِ تقسیم ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک اس کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس اصل کی بنا پر صاحبین کی دلیل یوں بنی کہ اعتاق جب قابلِ تقسیم نہ ہوا تو تاوانِ عتق تاوانِ اتلاف کے مترادف ہوا اور اتلاف کے تاوان میں صحت اور مرض سے کوئی اختلاف نہیں پڑتا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک اعتاق جب قابلِ تقسیم ہے تو معتق صرف اپنے ذاتی حصے میں تصرف کرنے والا قرار پایا اور اس قسم کا تصرف قواعدِ شرع میں تاوان کو واجب نہیں کیا کرتا۔ اور اسی لئے معتق اگر تنگدست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور معتق اگر شریک ساکت کے حصے کو تلف کرنے والا یا معنوی طور پر دا۔۔۔

کرنے والا ہوتا تو اس پر لامحالہ تاوان واجب ہوتا کیونکہ تلف کرنے کا تاوان خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔ معتق پر تاوان کا وجوب دراصل بوجہ نص صریح ہے اور وہ نص مطلق حالت یُسر میں وارد ہوئی ہے اور یُسر (خوشحالی) کی حالت حالت صحت میں ہی متصور ہو سکتی ہے کیونکہ اس وقت تمام مال خالصۃً اسی کا ہوتا ہے اور حالت مرض خصوصاً مرض الموت میں اس کے مال و دولت کے ساتھ اس کے ورثاء کا حق بھی متعلق ہو جاتا ہے چنانچہ اس وقت کسی وارث کے لئے نہ تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اور نہ کسی اجنبی کو تہائی مال سے زیادہ نیکی کے طور پر دے سکتا ہے۔ اور بجز تہائی مال میں نہ اس کی ضمانت صحیح ہو سکتی ہے اور نہ اعتاق۔ تو مرض کی حالت مطلق خوشحالی کی حالت نہ قرار پائی اور نہ ہی ملک مطلق کی حالت ٹھہری تو اس مسئلے میں معاملہ اپنے اصل قیاس پر باقی رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاوان عتق کا وجوب صلہ رحمی اور نیکی کے طور پر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ معتق کی طرف سے شریک کے حصے میں کوئی خلل واقع ہوا ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ مُعتق اگر تنگدست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور صلہ رحمی کے واجبات جب قبضہ میں نہ لے گئے ہوں تو موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ اقارب کا نان نفقہ اور زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے لئے اشارہ کیا کہ تاوان اگر مریض پر واجب ہو اور اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے تو یہ وارث کے مال سے ہوگا کیونکہ شریعت نے مرض الموت میں صرف ایک تہائی مال مریض کا قرار دیا ہے جبکہ دو تہائیاں ورثاء کے لئے ٹھہرائی ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری لمحات میں تمہارے مال و دولت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کیا ہے تاکہ تم اسے کار خیر میں خرچ کر کے اپنے اعمال صالحہ میں زیادتی کر سکو۔ اور حالت صحت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ تاوان عتق واجب تو صلہ کے طور پر ہوتا ہے پھر بقاء کی حالت میں معاوضہ بن جاتا ہے کیونکہ اس سے مضمون چیز میں ملک ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ عوض کی شرط کیساتھ ہبہ میں ہوتی ہے یعنی ایسی صورت میں ہبہ کا انعقاد تو صلہ کے طور پر ہوگا مگر پھر معاوضہ میں تبدیل ہو جائے گا اسی طرح ضمانت منعقد تو تبرعاً ہوتی ہے حتیٰ کہ اس آدمی کی ضمانت صحیح نہیں ہو سکتی جو اہل تبرع میں سے نہ ہو پھر یہ ضمانت معاوضہ میں تبدیل ہو جاتی ہے کیونکہ ضمانت اس کی نیکی کے بدلہ میں غیر کی گردن میں اس کی ملکیت واجب کر دیتی ہے یا ضمانت کا انعقاد غلام کی طرف سے بوجھ اٹھانے کے طور پر ہوتا ہے تاکہ غلام کو نفع پہنچے پھر ضامن کو اس بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ضمانت کی رقم پوری کرنے کے لئے غلام سے سعایت کرائے جیسا کہ عام ضمانت میں ہوتا ہے کہ ضامن مکفول عنہ (وہ آدمی جس کی طرف سے ضمانت اٹھائی جائے) کی طرف سے اس کے ذمہ رقم اٹھانے میں تو متبرع ہوتا ہے مگر جب مکفول لہ (جس آدمی کے لئے ضمانت دی جائے) کو ادائیگی کر کے مکفول عنہ کے جو کچھ ذمہ ہے اس کا مالک بن گیا تو اب یہ ضمانت معاوضہ بن گئی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ جس شخص نے کسی سے حالت صحت میں کہا "جو کچھ تیرے لئے فلاں کے ذمہ ہے وہ میرے ذمہ ہے" پھر اس کے لئے فلاں کے ذمہ اس کی حالت مرض میں جو کچھ ہو وہ مریض سے لے لے تو اس مال کا جمیع مال سے اعتبار کیا جائے گا نہ کہ تہائی مال سے اور اس کے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا اور اگر ضمانت کی ابتداء مرض میں پائی جاتی تو ادا شدہ مال یا رقم کا اعتبار تہائی مال سے ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں فصلوں میں فرق ہے۔

ساکت شریک کی وفات کے بعد ورثاء کا حق

اور اگر دونوں شریکوں میں سے وہ شریک مرجائے جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا تو اس کے ورثاء کو اختیار حاصل ہو گا کہ وہ سب متفقہ طور پر اعتاق یا تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کر لیں کیونکہ وہ میت کے خلفاء اور قائم مقام ہیں اور مورث (میت) کو چونکہ قبل از موت یہ حق حاصل تھا لہٰذا انہیں بھی حاصل ہو گا۔ اور اگر ورثاء آپس میں بٹ جائیں بعض اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں اور بعض معتق سے تاوان لینے کا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ ایسا کر سکتے ہیں جبکہ امام حسن بن زیاد نے کہا کہ انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ یا تو سب آزاد کریں یا سب سعایت کرائیں یا سب تاوان لیں۔ مگر بظاہر یہ روایت امام ابو حنیفہؒ کی لگتی ہے کیونکہ امام حسن کے نزدیک بھی صاحبین کی طرح اعتاق تقسیم نہیں ہوتا۔ لہٰذا ان کے مذہب پر یہ تفریع صحیح نہیں۔ اور کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی ملک میں قائم ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور اب اس کی موت کے باعث اس کا حصہ اس کے ورثاء کو منتقل ہو گیا لہٰذا یہ ورثاء اصل غلام میں شرکاء کی مانند ہو گئے کہ اگر ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کر دے تو باقی ورثاء کو حق ہوتا ہے کہ اُن میں ہر ایک اعتاق، تاوان لینے یا سعایت کرانے میں سے جو چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ امام حسن والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ورثاء کو وہی حق منتقل ہوا ہے جو خود میت کو حاصل تھا اور میت کو اس بات کا حق حاصل نہیں تھا کہ وہ بعض حصے میں تو تاوان کو اختیار کر لے اور بعض حصے میں سعایت کو۔ اسی طرح ورثاء کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہو گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جس غلام سے سعایت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مکاتب بنائے پھر وہ آدمی مرجائے تو اس کے ورثاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ بعض تو آزاد کر دیں اور بعض تاوان لیں اور بعض سعایت کرائیں انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ سب ایک ہی چیز پر جمع ہوں یا تو متفقہ طور پر آزاد کر دیں یا متفقہ طور پر تاوان لے لیں۔ اسی طرح یہاں ہے پھر یہ کہ امام حسن کی روایت کے مطابق اگر ایک وارث آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا باطل ہو گا جب تک کہ سب آزاد نہ کر دیں کیونکہ جس غلام سے سعایت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور اگر مولیٰ مرجائے اور کوئی ایک وارث مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا اعتاق اس وقت تک باطل ہوتا ہے جب تک کہ سب ورثاء آزاد نہ کریں۔ اسی طرح یہاں ہے اور جب سب اس کے عتق پر اتفاق کر لیں تو بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا۔ اور غلام کا ترکہ میت کی ملکیت متصور ہو گا جو میت کے مرد ورثاء کو منتقل ہو گا نہ کہ خواتین ورثاء کو۔ اور یہ ولاء (ترکہ) کا میت کے لئے ہونے کا فائدہ ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق معتق البعض غلام بمنزلہ مکاتب کے ہوتا ہے اور مکاتب وراثت کے ذریعے منتقل نہیں ہوتا لہٰذا اس کی ولاء (ترکہ) میت کی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔

تاوان کی شق اختیار کرنے کے بعد سعایت کرانے کا حق نہیں

جب مُعتِق آزاد کرنے کے دن خوشحال ہو اور شریک ساکت اس سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کرلے پھر اس کا ارادہ ہو کہ تاوان لینے سے رجوع کر کے سعایت کو اختیار کرلے تو کتاب الاصل میں درج ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں۔ اور مُعتِق کے تاوان دینے پر راضی ہونے یا حاکم کے حکم دینے اور معتق کے راضی نہ ہونے یا حاکم کے حکم نہ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اسے اس وقت تک یہ حق حاصل ہے جب تک کہ معتق تاوان دینے کو قبول نہ کرلے یا تاوان دینے کا حاکم فیصلہ نہ کرلے اور اگر معتق تاوان دینا قبول کرلے یا حاکم فیصلہ کر دے تو پھر اس کے بعد اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ بعض مشائخ اس اختلاف کے قائل نہیں اور انہوں نے ابن سماعہ کی روایت کو امام محمد کے اس قول کی تفصیل یا تفسیر قرار دیا ہے جو انہوں نے ظاہر الروایۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور اسی رائے کی طرف امام جصاص گئے ہیں اور کہا ہے کہ کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس سے امام محمد کی مراد یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کر دے یا معتق خود تاوان دینے پر راضی ہو جائے تو پھر اس کے بعد دوسرے شریک کو کوئی دوسرا اختیار نہیں رہتا۔ اور بیان کیا جاتا ہے کہ امام کرخی اور جصاص نے اُس صورت کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے جس میں غصب کنندہ سے کوئی دوسرا آدمی غصب کرلے۔ اس صورت میں مغصوب منہ (جس سے کوئی چیز غصب کی جائے) جب ایک غاصب سے تاوان لینے کو اختیار کرلے پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے غاصب سے تاوان لینا چاہے تو لے سکتا ہے اِلاّ یہ کہ تاوان دہندہ تاوان دینے پر راضی ہو چکا ہو یا قاضی اس کا فیصلہ دے چکا ہو تو پھر ایسا نہیں کر سکتا اور بعض فقہائے نے اس مسئلے میں دو روائیتیں بنائی ہیں۔ کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کو معتق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے درمیان اختیار ہے اور دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا آدمی جب ایک کو اختیار کرلے تو دوسری سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور شریک ساکت کا خود تاوان لینے کو اختیار کرنا غلام کو سعایت کرانے سے بری الذمہ قرار دینا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کرے تو اسے تاوان لینے کا حق نہیں رہتا اور سعایت کا نفس اختیار ہی بغیر قضا اور رضا کے معتق کو تاوان سے بری کرتا ہے۔ اسی طرح جب اس نے تاوان کو اختیار کرلیا تو اب غلام سے سعایت کرانے کا اختیار نہ رہا۔

ابن سماعہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کا معتق سے تاوان لینے کو اختیار کرنا اس کے لئے مضمون چیز (جس کا تاوان دیا جائے) میں عوض (تاوان) کے بدلے ملکیت کو واجب کرتا ہے اور یہ چیز (جو بیع کے مشابہ ہے) معتق کی رضامندی یا قضائے قاضی کے بغیر ٹھیک نہیں ہو سکتی پس جب تک ان دونوں میں سے ایک چیز نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اس کا حق اختیار پورا نہیں ہوگا اور اسے تاوان لینے سے سعایت کرانے کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ شریک ساکت سعایت کو اختیار کرلے کیونکہ پھر اسے تاوان لینے کا اختیار نہیں رہتا چاہے غلام راضی ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام سے سعایت کرانے میں غلام کے لئے کسی عوض کے بدلے مِلک کو واجب نہیں کیا جاتا کہ وہ غلام کی رضا پر موقوف ہو۔

مسئلہ پس اگر ایک شریک اپنے دوسرے ساتھی کے حصّے کو آزاد کر دے تو غلام کا کوئی حصّہ آزاد نہیں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق متجزی ہے (یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں) لہٰذا وہ صرف اپنے حصے میں عتق کو نافذ کر سکتا ہے دوسرے کے حصے میں نہیں اور صاحبین کی اصل کے مطابق یوں کہ اگرچہ ان کے نزدیک عتق متجزی نہیں تاہم ضروری ہے کہ عتق کا ثبوت اوّلاً مُعتِق کے اپنے حصّے میں ہو اور پھر وہاں سے دوسرے شریک کے حصے میں سرایت کرے جب اس نے اعتاق کی نسبت دوسرے شریک کے حصّے کی طرف کی تو اس کے اپنے ذاتی حصّے میں عتق ثابت نہ ہوا لہٰذا وہ دوسرے کے حصے کی طرف بھی متعدی نہیں ہوگا۔

حمل کے تاوان کا مسئلہ اگر آزاد شدہ حاملہ لونڈی ہو تو معتق اس کے لڑکے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ حمل لونڈی کے بمنزلہ عضو کے ہے اور اعضاء بمنزلہ اوصاف کے ہوتے ہیں اور اوصاف کی الگ ضمانت نہیں ہوتی الا یہ کہ اعضاء میں ہی وجوب ضمانت کا کوئی سبب پایا جائے اور وہی مقصود ہو دوسری بات یہ ہے کہ حمل آدمیت کے اندر ایک قسم کا نقصان (کمی) ہے لہٰذا اس نقصان پر زیادہ تاوان لینا کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح وہ حمل (بچہ) جس کی ماں کو آزاد کر دیا گیا ہو اور معتق دونوں ماں بیٹا کا مالک ہو تو اسکا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ رہن میں ہے۔ اور اگر معتق لڑکے کا مالک نہ ہو جیسا کہ لونڈی کی گردن (ملکیت) ایک آدمی کو وصیت کی گئی ہو اور اس کا حمل (بچہ) دوسرے آدمی کو۔ اب اگر لونڈی کا مالک لونڈی کو آزاد کر دیتا ہے تو اس کا بچہ بھی اپنے ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا مگر لونڈی کے مالک کو بچے کا تاوان دینا ہوگا۔ کیونکہ لڑکا ملک میں اپنی ماں سے جدا ہے لہٰذا جائز ہے کہ اس کا تاوان بھی جدا ہو۔

مُتعدّد شرکاء کا غلام اگر غلام کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے اور باقی شرکاء میں سے بعض تاوان لینے کو، بعض سعایت کرانے کو اور بعض عتق کو اختیار کرنا چاہیں تو یہ ان کے لئے جائز ہے اور ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جو وہ اختیار کرے گا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے کیونکہ ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کر دینا ہر شریک کے لئے مذکورہ اختیارات کو واجب کر دیتا ہے اور ہر آدمی کے حصے کا تعلق دوسرے کے حصے سے نہیں لہٰذا ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جس کو وہ اختیار کرے گا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر اس چیز کے بارے میں جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو، امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک اپنے حصّے کو آزاد کر دے بعد ازاں دوسرا بھی آزاد کر دے تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق ہے کہ وہ معتق اول سے اپنے حصے کا تاوان وصول کرلے بشرطیکہ وہ خوشحال ہو اور اگر چاہے تو غلام کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتا ہے یا اس سے سعایت کرا سکتا ہے کیونکہ اپنے حصے پر اس کی ملک بدستور باقی ہے لہٰذا اسے غلام کو آزادی کی طرف نکالنے کے لئے مذکورہ بالا اختیارات حاصل ہیں البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان لے چاہے وہ خوشحال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ پہلے معتق سے تاوان لینے کا حق شریک ساکت کے لئے خلاف قیاس ثابت ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کیونکہ شریک کے حصے کو تلف کرنے میں معتق کا کوئی عمل دخل نہیں مگر اس پر تاوان کا وجوب صرف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے نص سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان عتق اصل میں ضمان معاوضہ ہے۔ جب معتق اول نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ تاوان کو اختیار کر کے مضمون چیز کی ملکیت کو اس (معتق)

کی طرف منتقل کر دے اور ظاہر ہے اس انتقال سے حق ولاء بھی منتقل ہو گا۔ اور ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا لہذا شریک ساکت تاوان لینے کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔ اگر شریک ساکت معتق اول سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو اس کے لئے اولیٰ یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دے اور اگر چاہے تو اسے مدبر یا مکاتب بنا سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کرا سکتا ہے کیونکہ وہ تاوان دینے والے کے قائم مقام ہے اور اسے یہ حق حاصل نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان وصول کرے کیونکہ جب شریک اوّل کو معتق ثانی سے تاوان لینے کا حق نہیں تو اس کے قائم مقام کو بھی نہیں ہوگا۔ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ و امام محمد) کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ جب ایک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کے آزاد کرنے کا سوال ہی نہ رہا۔ اب دوسرا اور تیسرا اول سے صرف تاوان ہی لے سکتے ہیں اگر وہ خوشحال ہو اور اگر تنگدست ہو تو پھر غلام سے سعایت کرائیں گے۔

نصف آزادی کا مسئلہ

اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جس آدمی کا ایک غلام ہو اور وہ اس کے نصف کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نصف ہی آزاد ہو گا اور باقی مملوک رہے گا جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہو گا اب مالک چاہے تو باقی کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو مدبر یا مکاتب بنا دے یا سعایت کرائے جب غلام سعایت یا کتابت کی رقم ادا کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا مالک کو یہ حق نہیں کہ اس کا نصف آزاد کر کے اسے اپنے حال پر چھوڑ دے بلکہ اس کی مکمل آزادی کی کوئی صورت اختیار کرنا لازمی ہو گا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پورا غلام آزاد ہو جائے گا مالک چاہے امیر ہو چاہے تنگدست۔ غلام پر کسی قسم کی سعایت واجب نہیں ہو گی۔ اور اسی طرح مالک جب غلام کے ایک حصے یا جزء کو آزاد کر دے تو اتنا حصہ ہی آزاد ہو گا جتنا اس نے چاہا اور باقی بدستور مملوک رہے گا جسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالنے کے لئے مالک کو کوئی نہ کوئی چیز (تدبیر یا کتابت یا سعایت) اختیار کرنا پڑے گی کیونکہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے۔ دوسری بات یہ کہ مالک نے یہاں مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کیا ہے لہذا اس کی تعیین کے لئے مالک کی وضاحت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد ہے۔ تو اسے تعیین کرنا پڑتی۔ اس سلسلے میں یہ چیز بھی کہی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب مالک ایک مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کرے تو غلام کا چھٹا حصہ آزاد ہونا چاہیے کیونکہ عُرف شرع میں "سھم" (حصہ) چھٹے حصے سے عبارت ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک آدمی نے اپنے مال میں سے ایک آدمی کے لئے ایک "سھم" (حصہ) کی وصیت کی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو مال کا چھٹا حصہ دلوایا۔ علاوہ ازیں بہت سے اہل لسان کا بھی یہ قول ہے کہ لغت میں سھم چھٹے حصے کو کہتے ہیں۔ صورت زیر بحث میں صاحبین کے نزدیک غلام مکمل آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک عتق ایسی چیز نہیں جس کے ٹکڑے کئے جا سکیں۔

مشترک غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ ایک غلام اگر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنے حصے کے غلام کو مُدبّر بنا دے تو اس کا حصّہ مُدبّر بن جائے گا۔ پھر غلام کو مُدبّر بنانے والا شریک (مُدبِّر) اگر خوش حال ہو تو شریک ساکت کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں چاہے تو وہ بھی اپنے حصّے کے غلام کو آزاد کر دے۔ اور چاہے تو مدبر بنا دے، یا مکاتب بنا دے، یا سعایت کرا لے، یا تاوان لے لے، اور چاہے تو غلام کو اپنے حال پر باقی چھوڑ دے اور اگر شریک مدبر تنگدست ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے تاوان لینے کے اختیار کو چھوڑ کر باقی مذکورہ پانچ اختیارات ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے کیونکہ ان کے ہاں اعتاق کی مانند تدبیر (غلام کو یہ کہنا کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) بھی متجزی ہے لہٰذا شریک ساکت کے لئے مندرجہ بالا اختیارات ثابت ہوں گے۔ آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے یا سعایت کرانے کا اختیار تو اس لئے کہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں باقی ہے جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہے اور شریک مُدبِّر سے تاوان لینے کا اختیار اس واسطے ہے کہ تدبیر ہی نے غلام کو بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے تملیک کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے گویا تدبیر نے ہی ان تصرفات کے حق میں شریک ساکت کو نقصان پہنچایا ہے لہٰذا اسے مُدبّر سے تاوان لینے کا حق ہوگا اور اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار اس لیے ہے کہ حریّت ابھی تک اس کے کسی جزو میں ثابت نہیں ہوئی (وہ تو مُدبِّر کے مرنے کے بعد ہو گی) لہٰذا اسے غلامی میں باقی رکھنا جائز ہوا اور یہی چیز (غلام کو اپنے حال پر چھوڑنا) اس کے لیے مفید بھی ہے کیونکہ اس سے خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکے گا اور جب تک مُدبِّر زندہ ہے اس وقت تک شریک ساکت کو غلام کو عتاق کی طرف نکالنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اور اگر شریک ساکت مدبر سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے تو مدبّر کو حق حاصل ہو گا کہ وہ اس تاوان کی وصولی کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے کیونکہ شریک ساکت کو بھی غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل تھا جب مدبّر نے شریک کو تاوان دے دیا تو اب وہ شریک کا قائم مقام بن گیا۔ جب غلام ادائیگی کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (ترکہ) مُدبّر کے لئے ہو گی کیونکہ اس کی ساری آزادی اسی کی ملکیت پر ہوئی ہے وہ اس طرح کہ تاوان دینے سے شریک کا حصہ بھی اس کی ملک میں منتقل ہو گیا تھا اور اگر شریک ساکت غلام سے سعایت کرانے کا انتخاب کر لے یا اسے آزاد کر دے تو پھر ولاء (غلام کی متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں میں مشترک ہو گی۔ کیونکہ ہر شریک کا حصہ اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مُدبّر تنگدست ہو تو اس سے شریک ساکت کو تاوان لینے کا حق نہیں کیونکہ تدبیر کا تاوان بھی تنگ حالی کی صورت میں واجب نہیں ہوتا جیسا کہ آزاد کرنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ تو باقی اس کے لیے چار اختیارات رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں پورا غلام مدبّر بن جائے گا کیونکہ اعتاق معجل کی مانند تدبیر بھی ان کے نزدیک متجزی نہیں ہے۔ اور ان سے مشہور روایت کے مطابق شریک ساکت کو مدبِّر سے سوائے تاوان لینے کے اور کوئی حق نہیں مدبر چاہے امیر ہو یا غریب۔ کیونکہ نقل اور تملیک کا تاوان بیع کی طرح خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔

تین مالکوں کے درمیان مشترک غلام کا مسئلہ اگر غلام تین مالکوں کے درمیان مشترک ہو جن میں سے ایک اپنے حصّے کو مدبّر بنا دے اور وہ ہو بھی خوشحال۔ پھر دوسرا مالک اپنے حصّے کو آزاد کر دے اور وہ بھی خوشحال ہو تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ مُدبّر سے اپنے تیسرے حصّے کا تاوان وصول کرلے اور مُدبّر غلام کی طرف رجوع کرے شریک ثالث کو مُعتِق سے تاوان لینے کا حق نہیں اور مدبّر مُعتِق سے غلام کی بطور مدبّر تہائی قیمت کا تاوان لے سکتا ہے مگر اس حصّے کا تاوان نہیں لے سکتا جو اس کو شریک ثالث کی طرف سے منتقل ہوا ہے اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔ اس کے مقابلے میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ غلام مکمل مُدبّر بن جائیگا اس شریک کی طرف سے جس نے اپنے حصّے کو مدبّر بنایا تھا۔ اور اپنے شریکوں کے لئے غلام کی دوتہائی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے خوشحال ہو یا تنگدست کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تدبیر جب قابلِ تقسیم ٹھہری اور ایک شریک نے اپنے حصّے کو مدبّر بنا دیا تو باقی دونوں شریکوں کے لئے چھ قسم کے اختیارات ثابت ہوئے پھر شریک ثانی نے جب اپنے حصّے کو آزاد کر دیا تو اس نے اپنے ایک اختیار (یا حق) کو پورا کر لیا لہٰذا اس کے لئے مدبّر سے تاوان لینے کا حق نہ رہا البتہ شریک ساکت (یا ثالث) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبّر سے تاوان وصول کرے۔ کیونکہ اسی نے اس کے حصّے کو تلف کیا ہے مگر معتق سے تاوان نہیں لے سکتا کیونکہ معتق کا تاوان اصل میں تاوانِ معاوضہ ہوتا ہے اور تاوانِ معاوضہ تاوانِ تملک ہوتا ہے وہ اس طرح کہ تاوان کے مقابلے میں مضمون چیز کا ملکیت ہوتی ہے جیسا کہ غاصب کے تاوان دینے کے مقابلے میں مغصوبہ چیز کی ملکیت ہوتی ہے زیرِ بحث مسئلے میں معتق اگر تاوان دے تو وہ مضمون شے کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ تدبیر کا عمل مدبّر پر تاوان کے وجوب کا سبب ہے اور جب مدبّر نے تاوان دے دیا تو مضمون چیز کی ملکیت بھی اس کے لئے ثابت ہوگئی لہٰذا مضمون چیز کی ملکیت جب اس کو منتقل ہوگئی تو اب کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکے گی۔ لہٰذا مُعتِق سے تاوان لینا مشکل ہے۔ دوسری بات یہ کہ مُدبّر کے لئے تدبیر کی وجہ سے حقِ ولاء ثابت ہو چکا ہے اور ولاء کو فسخ کا حق نہیں ہوتا لہٰذا اُسے مُدبّر کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا مشکل ہے۔ البتہ مُدبّر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے اپنے تدبیر شدہ حصّے کا تاوان وصول کرے کیونکہ معتق ہی نے اپنے حصّے کو آزاد کرکے اس کے حصّے کو خراب کر دیا ہے وہ اس طرح کہ مدبّر اب اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ لہٰذا وہ مدبّر کو اس کے تدبیر شدہ حصّہ کا تاوان دے گا۔ اور مدبّر نے جو تاوان شریک ثالث کو دیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شریک ثالث کا حصّہ اس کی طرف منتقل ہوگیا ہے اور اب یہ اس کے قائم مقام ہے تو جس طرح شریک ثالث کو غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل تھا، اسے بھی حاصل ہوگا۔ اور مدبّر مُعتِق سے جو تاوان لیتا ہے اسے تاوانِ معاوضہ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ وہ مدبّر شدہ حصے کا تاوان ہے اور مدبّر دوسرے کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ضرورۃً اس تاوان کو تاوانِ جُرم قرار دیا جائے گا اور اگر مدبّر چاہے تو اپنے مدبّر کردہ حصّہ کو آزاد بھی کر سکتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے آزاد کرنے سے اس کے حصّے کی ملکیت زائل نہیں ہوئی اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کرا سکتا ہے جیسا کہ دو میں سے ایک شریک کے آزاد کرنے میں ہوتا ہے اور اگر اس نے مُعتِق سے تاوان لے لیا تو مُعتِق کو یہ حق حاصل ہوگا کہ

وہ غلام سے سعایت (کمائی) کرائے کیونکہ مدّبر نے اسے اپنا قائم مقام بنا دیا ہے۔ تو جیسے اسے غلام سے سعایت کرانے کا حق تھا اسے بھی ہوگا۔ مدّبر کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ معتق سے اس تہائی قیمت کا تاوان لے جو اس نے شریک ثالث کو ادا کی ہے کیونکہ مدّبر اگرچہ اس تہائی کا مالک فیصلہ تاوان کے وقت بنا ہے مگر ملکیت کی نسبت اس کی طرف غلام کو مدّبر کرنے کے وقت سے ہے اور ثبوتِ ملکیت سے قبل اگر کسی چیز میں ملکیت کی نسبت ہوجائے تو وہ بھی ایک قسم کا ثبوت ہی ہوتا ہے لہٰذا اس کی ملکیت معتق کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی۔ اور نہ معتق اس حصے کا تاوان دے گا۔

زیر بحث مسئلے میں صاحبین کے نزدیک تدبیر (غلام کو مدّبر بنانے کا عمل) جب متجزی نہیں ہے تو سارا غلام مدّبر بن گیا اور مدّبر باقی دو شریکوں کو دو تہائی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ امیر ہو یا تنگدست کیونکہ اس کی تدبیر ہی کی وجہ سے ان دونوں کا حصہ خراب ہوا ہے۔ یہاں غلام پر سعایت واجب نہیں ہوگی بخلاف مسئلۂ اعتاق کے کیونکہ اعتاق (آزاد کرنے) سے اس کی ملکیت زائل ہوجاتی ہے اور وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعایت کرتا ہے اور یہاں تدبیر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی بلکہ سارے کا سارا غلام ہی رہتا ہے اور مدبر کی کمائی بھی مالک کی ہوتی ہے لہٰذا اس سے سعایت کرانا مشکل ہے۔

ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت

اسی اصل کی بنیاد پر جب ایک شریک دوسرے کے خلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی گواہی دے۔ وہ یوں کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنے دوسرے ساتھی کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا ہے اور وہ ساتھی انکار کرتا ہو تو اس کی اپنے ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہیں ہوگی۔ ہاں اس کا اپنی ذات کے خلاف اقرار تو جائز ہے مگر ساتھی کے خلاف جائز نہیں۔ ایسی صورت میں گواہی دینے والے کا حصہ نہ تو آزاد ہوگا اور نہ وہ اپنے ساتھی کو تاوان دے گا۔ البتہ وہ غلام امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اپنے دونوں مالکوں کو ان کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے سعی کرے گا۔ چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا تنگدست۔ اور صاحبین کے نزدیک جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ خوشحال ہو تو غلام کے ذمہ گواہ شریک کیلئے کوئی سعایت نہیں اور اگر وہ تنگدست ہو تو شاہد کے لئے غلام کو سعایت کرنی ہوگی۔

ایک شریک کی اپنی ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور اگر دو آدمی ہوتے تو بھی انکی شہادت قبول نہ ہوتی کیونکہ وہ اپنی گواہی سے تاوان (چٹی) کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں نیز وہ اس طرح اپنے لئے حق تاوان کو ثابت کر رہے ہیں اور حدیثِ نبوی کے مطابق تاوان کو اپنی طرف کھینچنے والے کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اپنے ساتھی کے خلاف گواہی دے کہ اس نے خود اپنے حصّے کو خراب کرنے کا اقرار کر لیا ہے کیونکہ وہ خود اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصّے کو آزاد کر دیا ہے تو گویا اس کا حصہ بھی خراب ہوگیا ہے۔ مگر اپنے ساتھی کے خلاف اس کی شہادت اور اقرار اگرچہ جائز نہیں لیکن اپنے خلاف تو جائز ہے کیونکہ انسان اپنی ذات کے خلاف اگر کوئی اقرار کرے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خصوصاً ان معاملات میں جن میں اسے نقصان بھی پہنچ رہا ہو۔ شریک شاہد کا اپنا حصہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے حصے کے اعتاق (آزادی) کا نہیں بلکہ خراب ہونے

کا اقرار کیا ہے اس نے تو اپنے شریک کے حصّے میں آزادی کا اقرار کیا ہے مگر یہ کہ اس کا اپنے شریک کے حصّے میں آزادی کا اقرار اس کے شریک کے حق میں نافذ نہ ہوا۔ اور نہ شاہد اپنے شریک کو کسی قسم کا تاوان دے گا کیوں کہ اس نے اپنے حصّے کو آزاد نہیں کیا۔ باقی رہا امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول کہ غلام دونوں مالکوں کے حصّے کی قیمت کے لئے اہتمام کرے گا تو وہ اس لئے کہ ایک شریک کا اپنے حصّے کو خراب کر دینے کا اعتراف اس امر کا مقتضی ہے کہ غلام کو بذریعہ سعایت آزادی کی طرف نکالا جائے اور غلام دونوں مالکوں (شاہد اور مُنکر) کے لئے نصف نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے مُنکر امیر ہو یا تنگدست۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق مُنکر کی امارت اور عزبت دونوں حالتوں میں غلام پر سعایت واجب ہو جاتی ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شاہد کے لئے سعایت کرانے کا حق کیوں ہے چاہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) امیر ہی کیوں نہ ہو؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد کو اس بات کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اسے مُعتق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل ہے۔ اب تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ اپنے ساتھی کے خلاف اس کا اقرار جائز نہیں لہٰذا غلام سے سعایت کرانے کا حق اس کے لئے باقی رہا۔ اور مُنکر کے لئے سعایت کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے زعم میں اگرچہ اس کا حصّہ بدستور اس کی مِلک میں ہے مگر اپنے شریک کے اقرار کی وجہ سے اسکا اپنے حصّے میں تصرف کرنا مشکل ہے لہٰذا اسے سعایت کا حق حاصل ہو گا۔

صاحبین کے نزدیک مُنکر اگر خوشحال ہو تو شاہد کے واسطے غلام کے ذمہ کوئی سعایت نہیں۔ کیوں کہ شاہد کو گمان ہے کہ اس کے ساتھی کے اپنے حصّہ کو آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے اور وہ مُعتق سے صرف تاوان کا مستحق ہے کیونکہ ان کی اصل کے مطابق خوشحالی کے ساتھ سعایت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر مُنکر تنگدست ہو تو شاہد کو حق ہے کہ وہ غلام سے سعایت کرائے باقی رہا مُنکر تو اسے بالاتفاق ہر حال میں سعایت کرانے کا حق حاصل ہے چاہے خوشحال ہو چاہے تنگدست کیونکہ اس کا حصّہ اسی کی مِلک میں ہے اور نہ اُس کی طرف سے اعتاق کا اقرار پایا گیا ہے۔ اور اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک سعایت کرانے سے پہلے اپنے حصّے کو آزاد کر دے تو یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ مُنکر اور شاہد ہر دو کی ملکیت اپنے اپنے حصّے پر قائم ہے۔ اس لئے کہ اعتاق قابل تقسیم ہے تو جب دونوں نے آزاد کر دیا تو ان کا عتق نافذ ہو گیا اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ عتق (آزاد کرنا) دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں غلام سے سعایت کرائیں اور غلام ادائیگی کر دے تو بھی ولاء دونوں مالکوں کے لئے ہو گی۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق شاہد کے حصّے میں ولاء موقوف ہو گی کیونکہ شاہد کے خیال میں تمام ولاء اس کے شریک کے لئے ہو گی۔ اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے اور شریک اعتاق کا مُنکر ہے لہٰذا آدھی ولاء تو اسے دی جائے گی اور آدھی شاہد کے لئے موقوف رہے گی۔

مسائل | اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف (عتق کی) گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو اولاً ہر ایک سے اپنے ساتھی کے دعوای کے خلاف قسم لی جائے گی کیونکہ ان

میں سے ہرایک اپنے ساتھی کے خلاف دعوی کر کے اپنے ساتھی پر تاوان یا غلام پر سعایت کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے اور اس کا ساتھی انکار کر رہا ہے لہٰذا ہر ایک اپنے ساتھی کے لئے قسم اٹھائے گا جب دونوں قسم اٹھا دیں تو غلام امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا کیونکہ ہر شریک کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اس کے واسطے تاوان یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے۔ اب دوسرے ساتھی سے تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ وہ عتق سے منکر ہے لہٰذا غلام سے کمائی کرانے کا حق باقی رہے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں شریکوں کے خوشحال یا تنگدست ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو پھر کسی کے لئے غلام سے کمائی کرانے (سعایت) کا حق نہیں کیونکہ ہرایک اپنے ساتھی کے خلاف تاوان کا مدعی ہے اور اسے معلوم ہے کہ دوسرے ساتھی کی خوشحالی کی صورت میں اسے سعایت کا حق حاصل نہیں لہٰذا جس چیز سے اس نے خود غلام کو بری قرار دے دیا وہ اس کے لئے ثابت نہیں ہوگی اور اگر دونوں تنگدست ہوں تو غلام ہرایک کو کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا کیونکہ ہر ایک کا خیال ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے ساتھی کو آزاد کر دیا ہے اور وہ تنگدست ہے لہٰذا اس کے لئے صرف سعایت کا حق ہے اور اگر ان میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو غلام خوشحال کے لئے تو سعایت کرے گا لیکن تنگدست کے لئے سعایت نہیں کرے گا کیونکہ خوشحال کو پتہ ہے کہ اس کے ساتھی پر تاوان نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ تنگدست ہے لہٰذا اس کے لئے صرف غلام سے سعایت کرانے کا حق ہے اور تنگدست بھی جانتا ہے کہ اس کے حصے کا تاوان اس کے ساتھی پر ہے کیونکہ وہ خوشحال ہے دوسرے یہ کہ اس نے اپنے خوشحال ساتھی کے خلاف اقرار کر کے غلام کو سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے۔

پھر وہ غلام امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک بدستور غلام ہے جب تک کہ کمائی کر کے اپنے مالکوں کو ادائیگی نہ کر دے کیونکہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد ہے البتہ سعایت کی رقم اس پر قرض ہے کیونکہ ہرایک کے خیال میں وہ اس کے ساتھی کی طرف سے آزاد ہے اور جو آدمی اپنے مملوک غلام کی آزادی کا اقرار کرے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ایک آدمی غلام سے یہ کہے کہ "اگر تو کل اس گھر میں داخل ہوا تھا تو تو آزاد ہے" اور دوسرا یہ کہے کہ "اگر تو کل داخل نہیں ہوا تھا تو تو آزاد ہے" اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ وہ کل داخل ہوا تھا یا نہیں تو غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے دونوں مالکوں کے واسطے سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ اگر وہ تنگدست ہوں تو وہ اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا اور اگر وہ خوشحال ہوں تو کسی کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو تنگدست کے لئے اپنی قیمت کے ¼ حصہ کے لئے سعایت کرے گا اور

خوشحال کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور امام محمدؒ کا اس سلسلے میں قول یہ ہے اگر وہ دونوں خوشحال ہوں تو سعایت نہیں کرے گا اور اگر تنگدست ہوں تو اپنی تمام قیمت کے واسطے ان کے لئے سعایت کرے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے آزاد کر دیا ہے تو یہ صورت ایک دوسرے کے خلاف آزاد کرنے کے اقرار کے مترادف ہوگئی دوسری بات یہ ہے کہ جس آدمی نے بغیر سعایت لئے نصف غلام کو آزاد کیا ہے وہ مجہول ہے کیونکہ ان میں سے حانث مجہول ہے لہٰذا جس آدمی کیخلاف یہ حکم دیا جائے کہ اس کی نصف سعایت ساقط ہے تو وہ بھی مجہول ہوگا اور جو شخص مجہول ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصف غلام تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایک ساتھی تو بالیقین حانث (قسم توڑنے والا) ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں۔ اور حانث کا تعین کرنے کے لئے، کہ کس نے قسم توڑی ہے، کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں لہٰذا نصف عتق کو دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ پھر جب نصف غلام یقین کے ساتھ آزاد ہوگیا تو اس پر کل سعایت کو واجب کرنا مشکل ہوگیا لہٰذا اس پر نصف سعایت واجب ہوگی۔ پھر غلام امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق دونوں مالکوں کے لئے اپنی نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگدست۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک خوشحالی یا تنگ حالی سے سعایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اثر پڑتا ہے وہ اس طرح کہ دونوں تنگدست ہوں تو ان کے لئے سعایت کرے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو تنگ حال کے لئے سعایت کرے گا اور خوشحال کے لئے نہیں۔ اور جو کچھ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے خلاف عتق کے اقرار کی صورت ہے، صحیح نہیں کیونکہ یہاں نصف غلام کی آزادی یقینی ہے اور ایک دوسرے کے خلاف عتق کی شہادت یا اقرار کے مسئلے میں حریت یقینی نہیں کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ دونوں شہادتیں جھوٹی ہوں۔ باقی رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ جس پر بغیر سعایت کے عتق کا فیصلہ کیا جائے گا وہ مجہول ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن یہ چیز قضاء (فیصلے) کے لئے مانع نہیں جبکہ مقضی لہٗ (نصف سعایت) معلوم ہے۔ کیونکہ مقضی لہٗ جب معلوم ہو تو اس کی جانب سے جہالت کا دور کرنا دونوں فریقوں پر نصف سعایت کو تقسیم کرنے سے ممکن ہے۔ اور جب وہ مجہول ہو تو ممکن نہیں۔

پس اگر دو آدمیوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی یعنی ہر ایک آدمی نے ایک غلام کے واسطے ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا کہ " زید اگر آج اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے " اور دوسرے نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ " زید اگر آج اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تو آزاد ہے " پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہوسکا کہ زید گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں۔ تو دونوں غلاموں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ جس آدمی پر یہ حکم لگایا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہے وہ مجہول ہے اسی طرح وہ غلام بھی مجہول ہے جس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ آزاد ہے۔ لہٰذا طرفین میں جہالت کے باعث آزادی کا فیصلہ ممکن نہیں اور پہلی صورت میں نصف غلام کی آزادی کا فیصلہ یقینی اور معلوم تھا اور ایسی صورت میں فیصلہ کرنا جائز ہوتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنی دس لونڈیوں میں سے ایک لونڈی کو آزاد کرے پھر اس ایک کو بھول جائے تو ایک کی آزادی یقینی ہے

اسی اصل کی بنیاد پر امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں یہ فرمایا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک آدمی ایک غلام سے یہ کہے کہ "آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تُو آزاد ہے" اور دوسرے آدمی نے دوسرے غلام سے یہ کہا کہ "آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ فلاں آدمی گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں تو ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ۱/۴ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ۳/۴ حصہ کے لئے سعایت کر کے اپنے دونوں مالکوں کو نصف نصف دے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قیاس یہ ہے کہ ہر ایک غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا جو دونوں مالکوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں غلاموں میں ایک غیر معین کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا ہے کیونکہ فلاں آدمی دو حال سے خالی نہیں یا تو آج گھر میں داخل ہوا ہو گا یا نہیں تو دونوں غلام میں سے ایک کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا مگر کوئی ایک اپنی نصف آزادی میں دوسرے سے اولیٰ نہیں تو نصف آزادی کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا لہٰذا ہر ایک کا ۱/۴ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ۳/۴ کے لئے سعایت کرے گا تاکہ اسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالا جا سکے۔ جیسا کہ پچھلے مسئلے میں تھا صرف اتنا فرق ہے کہ وہاں ایک غلام تھا جس کا نصف آزاد ہوتا ہے اور باقی نصف کے لئے وہ سعایت کرتا ہے اور یہاں دو غلام ہیں اور دونوں میں سے ایک غیر معین کا نصف آزاد ہوا ہے لہٰذا ہر ایک غلام کے حصے میں چوتھائی آزادی آئے گی اور باقی اپنی قیمت کے ۳/۴ کے لیے سعایت کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جس غلام کے حق میں آزادی کا حکم دیا جائے اور جس مالک کے خلاف حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے دونوں مجہول ہیں لہٰذا جب دونوں نامعلوم ہیں تو آزادی کا فیصلہ کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ لہٰذا ہر غلام اپنی کل قیمت کے لیے سعایت کرے گا بخلاف گذشتہ مسئلے کے۔ کیونکہ وہاں جس غلام کی آزادی کا حکم لگایا جا رہا ہے وہ مجہول نہیں ہے۔

○ اسی قسم کا وہ مسئلہ جسے ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو ان میں سے ایک یہ کہے کہ اسکے ساتھی نے اپنے حصے کے غلام کو آج سے سال قبل آزاد کر دیا تھا اور میں نے اپنے حصے کو آج آزاد کیا ہے اور اسکا ساتھی کہے کہ میں نے تو آزاد نہیں کیا تھا البتہ تو نے آج آزاد کر دیا ہے لہٰذا اپنے عتق کی وجہ سے نصف قیمت کا مجھے تاوان دے۔ تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہو گا کیونکہ اس کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے آج آزاد کیا ہے نئے سرے سے آزاد کرنا نہیں بلکہ آزادی کا اقرار ہے اور یہ اقرار اپنے ساتھی کے آزاد کر دینے کے اقرار کے بعد حاصل ہوا ہے لہٰذا اس کے ساتھی کا تاوان لینا صحیح نہیں۔ اور اگر یہ کہے کہ میں نے تو غلام کو کل آزاد کیا ہے البتہ میرے ساتھی نے سال قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ گویا اس نے اپنے آزاد کرنے پر دلیل قائم کر دی لہٰذا وہ اپنے ساتھی کو تاوان دینے کا ضامن ہو گا کیونکہ اعتاق کا ظہور اس کی طرف سے بینہ کے ساتھ ہوا ہے پس اپنے شریک کے خلاف سابقہ آزادی کا دعویٰ اس کی طرف سے ظہور اعتاق کو

دلیل کیساتھ مانع نہیں ۔ البتہ اعتاق کا ظہور اسکے اقرار کے ساتھ منع ہوگا (واللہ عزوجل الموفق)

پانچویں فصل

اعتاق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتاق (آزاد کرنے) کے کئی ایک احکام ہیں۔ ان میں بعض اصلی اور بعض تابع ہیں۔

اصلی حکم اعتاق کا حکم اصلی عتق کا ثبوت ہے کیونکہ اعتاق، عِتق (آزادی) ثابت کرنے کو کہتے ہیں اور عتق لغت میں طاقت و قوت سے عبارت ہے۔ جب پرندہ طاقتور ہو جائے اور اپنے گھونسلے سے اُڑ جائے تو کہا جاتا ہے "عتق الطائر" یعنی پرندہ طاقتور ہو کر اڑ گیا اور عرفِ شرع میں عتق کسی ذات کے لئے ایسی حکمی (یا معنوی) قوّت کا نام ہے جس کے ذریعے وہ اپنے اُوپر سے غلبہ اور ملکیت کے ہاتھ کو دفع کر سکے۔ چنانچہ عتق کے مقابلے میں جو چیز آتی ہے وہ رِق (غلامی) ہے اور "رق" لغت میں ضعف (کمزوری) سے عبارت ہے۔ کہا جاتا ہے ثوبٌ رقیقٌ یعنی کمزور کپڑا۔ اور عرفِ شرع میں اس سے مراد وہ حکمی کمزوری ہے جس سے آدمی ملکیت کا محل بن جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں عتق سے مراد تحریر ہے جس کا معنٰی ہے حریّت کو ثابت کرنا اور "حُریۃ" کہتے ہیں خلوص (خالص ہونے) کو چنانچہ کہا جاتا ہے۔ طین حرٌّ یعنی خالص مٹی اور "ارضٌ حرّۃٌ" جبکہ زمین پر خراج کا ٹیکس نہ ہو۔ اور عرف شرع میں حریت سے مراد ملک اور غلامی سے خالص (خالی) ہونا ہے اور یہ ثبوتِ عتق کا حکم اعتاق کی جملہ اقسام کو شامل ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ عتق اگر فوری نافذ کیا جائے تو یہ حکم اسی وقت ثابت ہو گا اور اگر اعتاق کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو تو یہ حکم شرط اور وقت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا۔ اور محل عتق (غلام) اس سے پہلے تمام احکام میں اپنے مالک کی مِلک میں رہے گا البتہ جب عتق کو مطلق موت کی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے جسے تدبیر کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ملکیت میں نہیں رہے گا اور اسی طرح ام ولد بنانے کی صورت میں۔

حالت صحت یا مرض کا اعتاق پھر یہ اعتاق کا حکم کبھی تو تمام غلام میں ثابت ہوتا ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جائے اور کبھی بعض حصّہ میں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتاق دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا تو مالک کی حالت صحت میں واقع ہو گا یا حالت مرض میں۔ اعتاق اگر مالک کی حالتِ صحت میں واقع ہو تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس مالک کا کوئی اور مال ہو یا نہ ہو اور چاہے اس پر قرض ہو یا نہ ہو کیونکہ ورثاء یا قرض خواہ کا حق انسان کی حالت صحت میں اس کے مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ پس اعتاق چونکہ خالص اس کی اپنی مِلک میں پایا گیا ہے جس میں کسی کا کوئی حق نہیں لہٰذا نافذ ہو گا۔ اور اگر اِعتاق (آزاد کرنا) حالت مرض میں واقع ہو تو پھر دیکھا جائے گا

کہ اگر اس آدمی کا غلام کے سوا دوسرا مال بھی ہے اور پورا غلام تہائی مال سے نکل سکتا ہے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے جس میں ورثاء کا کوئی حق نہیں۔ ورثاء کا حق صرف دو تہائی مال میں ہے اور اس میں اصل چیز وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری وقت میں تمہارے تہائی مال کو تم پر صدقہ کیا ہے تاکہ تم اپنے اعمال خیر میں زیادتی کر سکو۔ اور اگر پورا غلام تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مگر ورثاء تہائی مال سے زائد غلام کو آزاد کرنے کی اجازت دے دیں تو بھی پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ پورے غلام کے آزاد ہونے میں رکاوٹ ورثاء کا حق تھا جب انہوں نے خود ہی اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہو گئی لہٰذا سارا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ تہائی مال سے زائد حصہ کو آزاد کرنے کی اجازت نہ دیں تو اس کا ⅓ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی ⅔ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر آدمی کا غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اجازت دے دیں تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہائی حصہ آزاد ہوگا اور باقی ⅔ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اس پر دلیل حضرت ابو قلابہ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت اپنے غلام کو آزاد کر دیا اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تہائی حصے کو آزاد فرمایا اور باقی قیمت کے ⅔ حصہ کے لئے غلام سے سعایت کرائی۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مرض الموت میں اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہے کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جائز قرار دیا۔ اس بنیاد پر کہ مرض الموت میں اعتاق ایک قسم کی وصیت ہے جسے تہائی مال سے اعتبار کیا جائے گا۔ دوسرے یہ حدیث اس قول کے باطل ہونے پر بھی دلیل ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "شریعت میں سعایت کا کوئی وجود نہیں کہ اس سے سعایت (کمائی) کرائی جائے"۔ یہ بات اس وقت ہے جب مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو اور اگر اس پر قرض ہو اور اتنا قرض ہو کہ وہ غلام کی قیمت سے زیادہ ہو اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال بھی نہ ہو یا دیگر مال ہو تو سہی مگر سب قرض میں غرق ہو تو وہ غلام آزاد تو ہو جائے گا مگر قرض خواہ کے واسطے اپنی تمام قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ اور وصیت کو رد کر دیا جائے گا کیونکہ قرض کا اتارنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہے مگر عتق کو چونکہ توڑا نہیں جا سکتا اس لئے عتق واقع تو ہو جائے گا لیکن غلام پر سعایت لازم ہو گی۔ چنانچہ ابوالاعرج سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت غلام کو آزاد کر دیا اور اس پر قرض موجود تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ غلام کمائی کر کے قرض کو پورا کرے۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ اور اگر دین (قرض) غلام کی کل قیمت کو گھیرے ہوئے نہ ہو یعنی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض ایک ہزار ہو اور غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو وہ وصیت کو رد کرتے ہوئے قرض خواہ کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور اس کا باقی نصف وصیت کے طریقے پر آزاد ہو گا اگر ورثاء نے اجازت دے دی تو باقی سارا نصف آزاد ہو جائے گا ورنہ دوسرے نصف کا تہائی حصہ مفت میں آزاد ہو گا اور وہ کل کا چھٹا حصہ بنتا ہے۔ اور نصف کی دو تہائی کے لئے سعایت کرے گا۔

حاصل یہ کہ غلام کا چھٹا حصہ مفت میں آزاد ہوگا اور باقی ۵/۶ حصہ کے لئے سعایت کرے گا جن میں تین حصے قرض خواہ کے لئے اور دو حصے ورثاء کے لئے ہوں گے۔

اور اگر اس کے دو غلام ہوں اور وہ مرض الوفات میں دونوں کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ بھی مذکورہ تفصیل کے مطابق ہوگی یعنی ان غلاموں کے علاوہ بھی اگر اس کا مال ہو اور وہ دونوں کل مال کے تہائی حصہ سے نکل سکتے ہوں تو بغیر کسی عوض کے دونوں آزاد ہوں گے اور اگر تہائی مال سے تو نہ نکل سکتے ہوں مگر ورثاء اجازت دے دیں تو بھی دونوں آزاد ہوجائیں گے اور اگر ورثاء تہائی سے زیادہ کے عتق کی اجازت نہ دیں تو دونوں میں سے ہر ایک تہائی مال کے بقدر آزاد ہوجائیگا اور باقی حصہ کی آزادی کیلئے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر اُس آدمی کا اِن غلاموں کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو اور ورثاء تہائی سے زیادہ عتق کی اجازت دے دیں تو دونوں مفت میں آزاد ہوجائیں گے ورنہ ہر ایک کا تہائی حصہ تو آزاد ہوجائے گا اور باقی دو تہائی کی آزادی میں ورثاء کے لئے کمائی کرے گا چنانچہ ہر غلام کے ضرورۃً تین حصے بنائے جائیں گے اور کُل مال یعنی دونوں غلاموں کے چھ حصے بنیں گے جن میں عتق کے دو حصے غلامو کے لئے ہوں گے اور باقی چار حصے سعایت کے ورثاء کے لئے ہوں گے۔ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہوجائے گا۔ اور اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو اس نے اپنا آزادی کا ایک حصہ تو پورا کر لیا جو اسے بطور وصیت مالک کی طرف سے حاصل ہوا تھا مگر سعایت کرنے کے جو دو حصے لازم آتے تھے وہ ضائع ہوگئے اب اِن ضائع شدہ حصوں کو ورثاء اور زندہ غلام کے کھاتے میں ڈالا جائے گا چنانچہ اب کل حصے پانچ ہوجائیں گے۔ دو مرنے والے کے اور تین زندہ غلام کے اپنے پس زندہ غلام کا ۱/۵ حصہ آزاد ہوگا اور باقی ۴/۵ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طرح ورثاء کو چار حصے مِل گئے اور ایک حصہ زندہ غلام کو اور ایک حصہ مرنے والے نے پورا کر لیا۔ چنانچہ اس طریقے سے بھی ورثاء کے چار حصے ہوگئے اور دو حصے وصیت (آزادی) کے۔ پس ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہوگیا۔

○ اور اگر غلام تین ہوں اور ان غلاموں کے علاوہ اس آدمی کا کوئی مال نہ ہو تو ہر غلام کا ایک تہائی حصہ آزاد ہوجائے گا اور باقی دو تہائی حصہ کے لئے ورثاء کے واسطے سعایت (کمائی) کرے گا۔ اس طرح ہر غلام کے تین حصے بن جائیں گے اور سب غلاموں کے نو حصے جن میں چھ حصے ورثاء کے لئے اور تین غلاموں کے لئے ہوں گے۔ اب اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا تو اس کے ذمہ سعایت کے جو دو حصے تھے وہ ضائع ہوگئے۔ اب ورثاء کے چھ حصوں اور باقی دو غلاموں کے دونوں حصوں کو جمع کر کے باقی غلاموں کے کل آٹھ حصے بنا دیے جائیں گے یعنی ہر غلام کے چار حصے۔ پس ہر ایک کا ۱/۴ حصہ آزاد ہوگا اور باقی ۳/۴ کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا تو اس طرح ورثاء کو چھ حصے ملے اور دونوں غلاموں کو دو اور ایک حصہ مرنے والے کو مِل گیا۔ اس طرح سے بھی ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہوگیا۔ اور اگر دو غلام مر گئے تو ورثاء کے چھ حصوں اور زندہ کے ایک حصے کو جمع

کر کے باقی غلام کے کل سات حصے بنا دیے جائیں گے۔ چنانچہ زندہ کا $\frac{1}{7}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی $\frac{6}{7}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طریقے سے بھی ورثاء کو چھ حصے مل گئے اور باقی تین غلاموں کو یعنی دو مرنے والوں کو اور ایک زندہ کو۔ اور اس طرح ایک تہائی (وصیت کی تہائی) اور دو تہائی (ورثاء کے حصے) کا حساب سیدھا ہو گیا۔

مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مرنے والے مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ دونوں غلاموں کی قیمت سے بھی پورا نہ ہوتا ہو تو پھر وصیت کو رد کرتے ہوئے ہر غلام اپنی کل قیمت میں قرض خواہوں کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت کو قرض کی ادائیگی کے بعد ہی پورا کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرضہ غلاموں کی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض تو ایک ہزار ہو اور ہر ایک غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہو (یعنی کل قیمت دو ہزار) تو ہر ایک اپنی نصف قیمت میں تو سعایت کر کے آزاد ہو گا اور باقی نصف حصہ آزادی کی وصیت ہو گی۔ اب اگر ورثاء نے اجازت دے دی تو باقی نصف بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ ہر ایک کے باقی نصف کا $\frac{1}{3}$ حصہ آزاد ہو گا جو اس کے کل کا $\frac{1}{6}$ حصہ بنتا ہے، اور نصف کے $\frac{2}{3}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا $\frac{1}{6}$ حصہ بطور وصیت مفت میں آزاد ہو گا اور باقی $\frac{5}{6}$ حصہ سعایت کر کے۔ (واللہ عز وجل اعلم)

○ مریض جب اپنے غلام کو آزاد کر دے اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو حریت کے احکام مثلاً شہادت وغیرہ کے سلسلے میں غلام کا معاملہ فی الحال موقوف رہے گا۔ اگر مالک تندرست ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ غلام اس وقت سے آزاد ہے جب سے مالک نے آزاد کیا تھا اور اگر مالک مر گیا تو غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابلِ تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم نہیں۔

تابع حکم اعتاق کے دیگر احکام مثلاً مالک ہونے کی صلاحیت حاصل ہو جانا ولایت اور شہادات کی صلاحیت کا آجانا وغیرہ احکام تو ضرور ہیں مگر یہ اعتاق کے اصلی احکام نہیں بلکہ اعتاق کے توابع اور ثمرات ہیں جو عتق کی بعض اقسام میں ثابت ہوتے ہیں اور بعض میں نہیں جیسا کہ نابالغ اور مجنون کی طرف منسوب اعتاق یا مجہول کی طرف منسوب اعتاق میں۔

اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ مُعتق (جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) یا تو اصلی ہو گی یا غیر اصلی (بعد میں آنے والی)۔ اگر جہالت اصلی ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ اعتاق کا لفظ ابتداء ہی سے مذکورین میں سے کسی غیر معین کی طرف منسوب ہو اور مضاف الیہ (جس کی طرف اعتاق کو منسوب کیا گیا ہے) مجہول ہو جائے اس وجہ سے کہ نام میں اس مضاف الیہ کا ساتھی (یا ہم نام) اس کے ساتھ مزاحم ہو جائے اب اس کا مزاحم ساتھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اعتاق اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہو گا یا نہیں۔ پھر اعتاق کا احتمال رکھنے والے کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ایسا ہو گا جس میں اعتاق نافذ ہو سکتا ہے یا ایسا ہو گا جس میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اعتاق کا احتمال رکھنے والا

ہو اور اس میں اعتاق نافذ ہو سکتا ہو مثلاً یہ کہ آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے "تم میں سے ایک آزاد ہے" یا یوں کہے "یہ آزاد ہے یا یہ" یا کہے "سالم نامی آزاد ہے یا بزیع نامی" اور کسی معین کی نیّت نہ کرے۔ تو اس سلسلے کی گفتگو دو طرح کی ہے۔ ایک اس تصرف (اعتاق) کی کیفیت کے بیان میں اور دوسری اس سے متعلقہ احکام کے بیان میں۔ جہاں تک کیفیت کے بیان کا تعلق ہے۔ اس کے اندر اختلاف کو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے باقی رہا متعلقہ احکام کا بیان تو ان کی دو قسمیں ہیں۔

مولیٰ کی زندگی سے متعلقہ احکام

ایک قسم تو وہ ہے جو مولیٰ کی زندگی میں اعتاق کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قسم کے احکام مولیٰ کی وفات کے بعد تعلق رکھتے ہیں۔ مولیٰ کی زندگی میں اعتاق سے متعلقہ احکام کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولیٰ کو دونوں غلاموں سے، کسی ایک کے عتق کو اختیار کرنے یا معین کرنے سے پہلے پہلے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ حق اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ کے تعین سے پہلے غلاموں پر کوئی زیادتی کر دی جائے تو یہ زیادتی دو حال سے خالی نہ ہو گی یا تو مولیٰ کی طرف سے ہو گی یا کسی اجنبی آدمی کی طرف سے۔ پھر یہ کہ یا تو جان پر زیادتی ہو گی (قتل) یا جان سے کم (کسی عضو) میں ہو گی۔ پس اگر زیادتی (جنایت) مولیٰ کی جانب سے ہو اور جان سے کم (کسی عضو) میں ہو مثلاً یہ کہ دونوں کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔ یہ چیز بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مولیٰ کے اختیار (کسی ایک میں عتق کے تعین) سے قبل عتق نازل نہیں ہوتا اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے ہاتھ کو اکٹھا قطع کرے یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کو قطع کرنا اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا بخلاف نفس پر زیادتی (قتل) کے جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے۔

اور اگر مولیٰ کی طرف سے زیادتی جان پر ہو یعنی ان دونوں کو قتل کر دے۔ اب اگر اس نے دونوں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو پہلا یعنی جس کو پہلے قتل کیا وہ غلام ہو گا اور دوسرا آزاد کیونکہ جب اس نے پہلے کو قتل کیا تو گویا اس نے دوسرے کو عتق (آزادی) کے لیے متعین کر دیا جب اس کو بھی قتل کیا تو گویا آزاد کو قتل کیا لہٰذا اس پر دیت (خون بہا) لازم ہو گی اور وہ دیت مقتول کے ورثاء کی ہو گی کیونکہ دیت ورثاء کی میراث ہوتی ہے اس دیت میں مولیٰ کے لیے کوئی حصّہ نہ ہو گا کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل وارث نہیں بن سکتا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں کو ایک ہی ضرب سے اکٹھا قتل کیا تو اس پر ہر ایک کی نصف دیت لازم ہے جو ان کے ورثاء کے ہو گی۔ کیونکہ مولیٰ پر دونوں میں سے صرف ایک کی دیت لازم ہے جو آزاد ہے۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر (آزادی میں) ترجیح نہیں دی جا سکتی لہٰذا ایک آدمی کی آزادی دونوں میں پھیل جائے گی۔ یہ چیز اس امر کی تائید کرتی ہے کہ ایک غیر معین غلام میں عتق نازل ہو چکا ہے۔ اور اگر جنایت (زیادتی) کسی اجنبی آدمی کی طرف سے ہو تو اگر نفس (جان تلف کرنے) سے کم ہو مثلاً کوئی آدمی دونوں غلاموں کے ہاتھوں کو قطع کر دے تو اس پر غلاموں والی دیت لازم ہے اور وہ ہے ہر غلام کی کل قیمت کا نصف اور یہ دیت (یا دوسرے لفظوں میں "چٹی") مولیٰ کے لیے ہو گی۔ چاہے اجنبی نے دونوں کے ہاتھوں کو اکٹھا قطع

کیا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کا قطع کر دینا مولی کے اختیار (کسی ایک کے لیے عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عتق ابھی نازل نہیں ہوا کیونکہ اگر عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اجنبی پر ایک غلام کے ہاتھ کی دیت (یا تاوان) اور دوسرے آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم ہوتی۔ یعنی غلام کی آدھی قیمت اور آزاد کی آدھی دیت۔ اور اگر زیادتی اجنبی کی طرف سے نفس پر ہو یعنی اسے قتل کر دے تو قاتل دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک ہی ہو گا یا دو ہوں گے۔ اگر قاتل ایک ہو اور دونوں کو اس نے ایک ساتھ قتل کیا ہو تو قاتل پر ایک تو ہر غلام کی نصف قیمت لازم ہے جو مولی کے لیے ہو گی اور دوسرے ہر ایک کی نصف دیت بھی لازم ہے جو ان کے ورثاء کے لیے ہو گی۔ یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ عتق ایک غیر معین غلام میں نازل ہو چکا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دونوں کے ایک ساتھ قتل کرنے میں دونوں کی کل قیمت لازم ہوتی مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوئی ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک آزاد تھا اور دوسرا غلام اور آزاد کے قتل سے دیت لازم ہوتی ہے اور غلام کے قتل سے قیمت پھر دیت ورثاء کے لیے ہوتی ہے اور قیمت مولی کے لیے۔ دیت اور قیمت کا دونوں میں منقسم ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کی ایک حال میں دیت واجب ہوتی ہے اور ایک حال میں قیمت۔ کیونکہ ہر ایک کے آزاد ہونے کا بھی احتمال ہے اور غلام ہونے کا بھی لہٰذا دیت اور قیمت دونوں احوال کے اعتبار سے تقسیم ہوں گی جیسا کہ ہمارے ائمہ کا قاعدہ ہے۔

اور اگر اجنبی آدمی نے دونوں غلاموں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو قاتل پر پہلے غلام کی قیمت لازم ہو گی جو مولی کیلئے ہو گی اور دوسرے کی دیت جو اس کے ورثاء کیلئے ہو گی۔ کیونکہ پہلے کا قتل دوسرے کے عتق کیلئے تعین کو واجب کرتا ہے پس پہلے نے دوسرے کو متعین کر دیا اور اجنبی نے خطاءً آزاد اور غلام کو قتل کیا ہے۔ اور اگر قاتل دو ہوں ہر ایک نے ایک ایک غلام کو قتل کیا ہو تو اگر دونوں کا قتل اکٹھا واقع ہوا ہو تو ہر قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت واجب ہے جو آدھی مولی کے لیے اور آدھی ورثاء کے لیے ہو گی اور دونوں قیمتوں کا واجب کرنا دراصل قیمت اور دیت کو واجب کرتا ہے اس آدمی کے قول کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ ظاہر میں عتق نازل نہیں ہوا کیونکہ ہر قاتل نے خطاءً غلام ہی کو قتل کیا ہے اور غلام کا قتل صرف قیمت کو واجب کرتا ہے۔ اور نزول عتق کا قول کرنے والوں کے مطابق دیت واجب نہیں ہوئی کیونکہ جس آدمی پر دیت واجب ہو گی وہ مجہول ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کیا جا سکتا کہ دونوں میں سے کس پر دیت واجب ہو گی اور شک کے ساتھ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں اور قیمت تو یقینی ہے لہٰذا وہ واجب ہو گی بخلاف اس وقت کے جب کہ قاتل ایک ہو کیونکہ وہاں جس قاتل پر دیت ہوتی ہے، وہ معلوم ہے اس میں کوئی جہالت نہیں۔ البتہ اس بات میں جہالت ہے کہ کس غلام کی قیمت ہو گی چنانچہ وہاں دونوں کی آدھی آدھی قیمت اور آدھی، آدھی قیمت قاتل پر لازم ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ دونوں قیمتیں مولی اور ورثاء میں تقسیم کیوں ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بدل کا مستحق مولی ہے اور دوسرے بدل کے مستحق ورثاء

ہیں۔ پھر مولیٰ اور ورثاء میں سے ہر فریق ایک حال میں مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ پھر اس صورت میں دونوں غلاموں کی قیمتوں کا واجب ہونا عتق نازل نہ ہونے کے قول کی دلیل ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں کا قتل ایک دوسرے کے بعد ہوا ہو تو پہلے قاتل پر مولیٰ کے لیے غلام کی قیمت لازم ہے اور دوسرے قاتل پر ورثاء کے لیے دیت کیونکہ ایک نے غلام کو قتل کیا اور دوسرے نے آزاد کو۔ اس لیے کہ پہلے کے قتل نے دوسرے کی حریت کو متعین کر دیا۔ اور پہلے کی غلامی کو۔

مسائل: اگر دونوں مملوک (جنہیں مولیٰ نے کہا تھا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے) لونڈیاں ہوں پھر دونوں میں سے ہر ایک لڑکا جنے یا صرف ایک نے لڑکا جنا پھر مولیٰ نے ایک کے عتق کو اختیار کیا یعنی اس کے عتق کا تعین کیا تو وہ اور اس کا بیٹا آزاد ہو جائے گا دوسری کے لیے چاہے بیٹا ہو یا نہ ہو یہاں "تخییر" کے قول پر لونڈی کا آزاد ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل تھا۔ مولیٰ کے بیان نے غیر معین کو معین کر دیا پس معینہ لونڈی آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گا۔ باقی رہا "تعلیق" والے قول کے مطابق تو اگرچہ عتق نازل نہیں ہوا تاہم ایک کے اندر نزول عتق کا سبب منعقد ہو گیا اور یہ سبب لڑکے کی طرف بھی سرایت کرے گا جیسا کہ ام ولد اور مکاتب بنانے میں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ کے آزادی کے لیے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیاں مرگئیں اور ہر ایک کے ہاں بچہ پیدا ہو چکا تھا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں بچوں میں سے جس کو چاہے ایک بچہ کی آزادی کو متعین کرے کیونکہ جب دونوں لونڈیاں معاً مرگئیں اور ابھی کسی ایک کا آزادی کے لیے تعین نہ ہوا تھا تو ہر بچہ اپنی ماں کی حریت یا غلامی کے وصف کے تابع ہو گا۔ پس مولیٰ کو ان کے معاملے میں اختیار دیا جائے گا جیسا کہ اسے ان کی ماؤں کے معاملے میں اختیار دیا جاتا تھا۔ اور اگر لونڈیاں تو زندہ رہیں مگر ایک کا بچہ فوت ہو جائے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اور مولیٰ کو دونوں لونڈیوں میں سے ایک کے عتق کا اختیار دیا جائے گا کیونکہ اس لڑکے کی موت سے تعیین متعلق نہ تھی جبکہ لڑکے میں آزادی کا تعیین اس کی ماں میں آزادی کے تعین کے ساتھ ہو گا اور ماں میں تعیین کا حکم قائم ہے کیونکہ اس کی تعیین ممکن ہے۔ پس مولیٰ نے جس کے عتق کو اختیار کیا وہ آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ کسی آدمی نے قتل کر دیا تو بوجہ مذکور بچوں کے معاملے میں مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا۔ مولیٰ نے جس بچے کے عتق کا تعین کر دیا وہ آزاد ہو جائے گا اور وہ بچہ اپنی ماں کی دیت (یا تاوان) سے کسی شئے کا وارث نہیں ہو گا کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کے اختیار سے اور ماں کی موت کے بعد واقع ہوئی ہے لہٰذا وہ وارث نہیں ہو گا۔ اس لونڈی کی کل دیت مولیٰ کے لیے ہو گی۔ یہ بات دلیل ہے "تعلیق" (یعنی یہ کہ زیر بحث صورت مسئلہ میں عتق نازل نہیں ہوتا بلکہ معلق ہوتا ہے) کا قول کرنے والوں کی۔ کیونکہ ماں کی متابعت میں اگر کسی ایک بچہ میں عتق نازل ہو چکا ہوتا تو مولیٰ کا اختیار کرنا صرف تعین ہوتا اس بچہ کا جس پر عتق واقع ہو چکا تھا اور اس کا عتق ماں کی موت سے مقدم ہوتا اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوتا واللہ عزوجل اعلم۔

اگر مولیٰ کسے ایک کو آزادی کے لیے متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیوں کے ساتھ کوئی آدمی شبہ سے وطی (مجامعت) کر بیٹھے تو اس پر دونوں لونڈیوں والا مہر واجب ہوگا اور وہ مہر کی رقم دیت کی طرح مولیٰ کے لیے ہوگی۔ یہ بات بھی "تعلیق" والے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر ایک لونڈی میں عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اس آدمی پر ایک آزاد عورت اور ایک لونڈی کا حق مہر واجب ہوتا اور مہر کی نصف رقم لونڈیوں کے لیے ہوتی اور نصف مولیٰ کے لیے کیونکہ جب ان کی کمائی اور دیت مولیٰ کے لیے ہوتی ہے تو مہر بدرجہ اولیٰ اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اصل ملک کے بغیر کسی چیز کی مالک نہیں بن سکتیں اور مولیٰ بسا اوقات اصل ملک کے بغیر بھی کمائی کا مالک بن سکتا ہے جیسا کہ غاصب منصوب شے کا مالک ہوتا ہے تو جب لونڈیوں کی کمائی اور ان کی دیت مولیٰ کے لیے قرار پائی تو ان کے مہر کی رقم بدرجہ اولیٰ مولیٰ کے لیے ہوگی۔

اگر مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، "تنجیز" (ایک میں غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا) کے قول کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں میں سے غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تو اس نے بیع میں آزاد اور غلام کو ہر ایک کا الگ الگ حصہ بتائے بغیر، جمع کر دیا اور یہ چیز بالاجماع ناجائز ہے۔ اور "تعلیق" (عتق معلق ہے) کے قول کے مطابق بھی یہ بیع فاسد ہے کیونکہ حق حریت ثابت ہو چکا ہے اور وہ ہے دونوں میں سے ایک کے لیے سبب حریت کا منعقد ہونا اور یہ جواز بیع میں مانع ہے جیسا کہ آدمی نے غلام اور مدبر کو ایک بیع میں جمع کر دو اور ہر ایک کی الگ قیمت کا تعین کیے بغیر دونوں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا اور مشتری کے سپرد کر دیا اور مشتری (خریدار) نے دونوں کو آزاد کر دیا تو بائع (بیچنے والے) سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کا تعین کرے جب بائع نے عتق کے لیے ایک کا تعین کر دیا تو دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین ہو گیا اور اس میں مشتری کا اعتاق نافذ ہو گیا اور ملک فاسد کا معلوم ہونا بائع کے اختیار کرنے سے ہوگا کیونکہ جب تک وہ ایک کو آزادی کے لیے متعین نہ کرے دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین نہیں ہو سکتا۔ اور اگر بائع (مولیٰ، بیچنے والا) آزاد کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ تم ایک آزاد شدہ کی تعیین کرو اگر انہوں نے ایک میں تعین کر دی تو دوسرا مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ مولیٰ کی موت کے باعث عتق کو تقسیم ہونا چاہیئے (یعنی عتق دونوں غلاموں میں پھیل جائے اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے، جیسا کہ مولیٰ بیع سے پہلے مرتا تو عتق دونوں غلاموں پر تقسیم ہو جاتا کیونکہ عتق کے تقسیم ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے ملک زائل نہ ہو۔ کیونکہ آزاد پر آزادی کا تقسیم کرنا محال ہے اور یہاں تو ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی لہذا تقسیم مشکل ہے۔ البتہ خیار (ایک غلام کے عتق کی تعیین کا اختیار) باقی ہے اور وارث اپنے مورث (مولیٰ) کے قائم مقام ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (احناف کے) نزدیک خیار (تعیین کے اختیار) میں تو وراثت نہیں چلتی تو یہاں تم نے خیار میں وراثت کو کیسے جاری کر دیا؟ یہ تو تمہارا تناقض ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ

اختیار، ورثاء کو وراثۃً نہیں ملا ابتداءً ہی سے ورثاء کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ وہ ایک غلام کی قیمت کے مستحق تھے لہٰذا انہیں تعیین کا حق بھی ہوگا جیسا کہ بائع کے لیے تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آدمی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیچ دیا اس شرط پر کہ اسے تعیین کا اختیار رہوگا اور مشتری نے دونوں غلاموں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ اتفاق ایسا ہوا کہ مشتری کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) دونوں غلام مر گئے اور ادھر بائع بھی مر گیا تو بائع کے ورثاء کے لیے ابتداء ہی سے اختیار کا حق ہوتا ہے نہ کہ بطور وراثت۔ اسی طرح یہ ہے۔

○ اگر مشتری نے غلام کو آزاد نہ کیا یہاں تک کہ بائع مر گیا تو عتق دونوں غلاموں میں تقسیم نہ ہوگا یہاں تک کہ قاضی بیع کو فسخ کر دے۔ جب قاضی نے فسخ بیع کا حکم دے دیا تو اب عتق تقسیم ہوگا اور ہر غلام کا نصف حصّہ آزاد ہو جائے گا اور یہ حکم (فسخ بیع سے پہلے عتق کا تقسیم نہ ہوگا) اس لیے ہے کہ یہاں تقسیم ہوسکنے کی شرط فوت ہے اور وہ شرط ہے ایک میں ملک کا زائل نہ ہونا اور یہاں دو میں سے ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی ہے لہٰذا عتق دونوں غلاموں پر تقسیم ہونا مشکل ہو گیا۔ البتہ بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے شرعاً بھی اور فساد کو رفع کرنے کے لیے بھی۔ اور بیع کا فسخ قاضی کے حکم سے ہوسکتا ہے یا متعاقدان (بائع اور مشتری) کی رضامندی سے۔ پھر جب بیع فسخ ہو گئی تو ملک بائع کی طرف لوٹ آئی اب دونوں میں عتق تقسیم ہوگا اور ہر ایک کا نصف نصف آزاد ہو جائے ہوگا۔

اگر مولی نے اختیار (کسی ایک کے عتق کیلئے متعین کرنے) سے قبل دونوں غلاموں کو ہبہ کر دیا یا دونوں کو صدقہ کر دیا یا دونوں پر ان کو حق مہر قرار دے کر کسی عورت سے نکاح کر لیا تو مولی کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ کسی ایک کو جس کو چاہے عتق کیلئے متعین کرے اور دوسرے کا ہبہ، صدقہ اور مہر قرار دینا جائز ہوگا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک کی آزادی یا ایک میں سبب حریت کا منعقد ہو جانا، جو بھی کیفیت ہو۔ ان تصرفات (ہبہ صدقہ وغیرہ) کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہبہ یا صدقہ یا نکاح میں غلام اور آزاد کو جمع کر دیتا تو یہ تصرّف غلام کے حق میں جائز ہوتا اور اسی طرح ان تصرفات میں اگر وہ غلام اور مدبر کو جمع کر دے تو یہ تصرفات غلام کے حق میں صحیح ہوں گے۔ مگر بیع کے اندر غلام اور آزاد کا جمع کرنا فساد بیع کا موجب ہوتا ہے کیونکہ جب بائع نے ایک ہی سودے میں آزاد اور غلام کو ملا دیا تو گویا اس نے ایک کی بیع کے قبول کرنے کو دوسرے کی بیع قبول کرنے کی شرط بنا دیا اور یہ شرط فاسد ہے اور ان تصرفات (ہبہ، صدقہ وغیرہ) کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب موہوب لہٗ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) یا متصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا ہے)، یا عورت نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا تو ایک غلام سے مولی کی ملک زائل ہو گئی تو اب مولی کو کیسے "اختیار" (تعیین کا اختیار) دیا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ "اختیار" (ایک غلام میں عتق کے تعین) سے پہلے ہی ایک سے ملک زائل ہو گئی ہے بلکہ اس کا زوال "اختیار"

پر موقوف ہے۔ جب مولیٰ اپنے اختیار عتق سے ایک غلام کو عتق کے لیے متعین کر دے تو اب اس سے اس کی ملک زائل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مولیٰ ایک غلام میں عتق کے تعین سے پہلے ہی مرگیا تو دونوں میں ہبہ، صدقہ اور مہر باطل ہو گیا کیونکہ جب مولیٰ مرگیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا یا تقسیم ہو گیا، اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو جائے وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جا سکتا۔

○ اگر دونوں غلاموں کو اہل حرب (ر، مسلمانوں سے جنگ کرنے والوں) نے قیدی بنا لیا تو مولیٰ کو حق ہو گا کہ وہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کو متعین کرے اور دوسرا اہل حرب کی ملک ہو گا کیونکہ اہل حرب بوجہ ان کی قید یا گرفتاری کے دونوں کے مالک نہیں بن سکتے کیونکہ ان میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم حق حریت اس کے لیے ثابت ہے اور یہ دونوں چیزیں انکے مالک بننے سے مانع ہیں۔ اسی لیے وہ مکاتب اور مدبر کے بھی قید کے سبب مالک نہیں بن سکتے جیسا کہ آزاد آدمی کے نہیں بن سکتے اور جب وہ دونوں غلام قید کے باعث اہل حرب کے مملوک نہ بنے تو بدستور اپنے مولیٰ کی ملک پر باقی رہے اور مولیٰ کو عتق کا اختیار حاصل تھا جب اس نے ایک کے عتق کو متعین کر دیا تو دوسرا غلام باقی رہا لہٰذا اہل حرب اس کے مالک بن جائیں گے اور اگر مولیٰ نے ابھی ایک کے عتق کو اختیار نہ کیا تھا کہ اللہ کو پیارا ہو گیا تو دونوں غلاموں میں سے اہل حرب کی ملکیت باطل ہو گئی کیونکہ جب مولیٰ مرگیا تو عتق دونوں میں تقسیم ہو گیا اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا لہٰذا ان کا مالک بننا مشکل ہو گیا۔

○ اگر اہل حرب نے دونوں میں سے ایک کو قیدی بنا لیا تو وہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے ایک یا تو بالکل آزاد ہے یا کم از کم اسے حریت کا حق حاصل ہے اور یہ دونوں چیزیں تملک (مالک بننے) سے مانع ہیں بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے ایک کو بیچ دیا کیونکہ مولیٰ کا اس کو بیچنا درحقیقت اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہے تو گویا اس نے اپنے مملوک کو فروخت کیا لہٰذا یہ بیع جائز ہوئی۔

○ اگر دونوں غلاموں کو کسی تاجر نے اہل حرب سے خرید لیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے عتق کے لیے متعین کر دے اور دوسرے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض خرید لے کیونکہ جب اس نے ایک کے عتق کو اختیار کر لیا تو دوسرے غلام میں اہل حرب اور مشتری (خریدار) کی ملکیت صحیح ہو گئی لہٰذا دوسرے غلام کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لے گا۔

○ اگر تاجر نے ایک ہی غلام کو خریدا اور مولیٰ نے اسی کے عتق کو متعین کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور سودا باطل ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کو جسے تاجر نے خریدا تھا دوبارہ ثمن کے عوض خرید لیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا کیونکہ دوبارہ اس کو خریدنا دوبارہ ملک میں لانا ہے جس سے معلوم

ہوا کہ دوسرے کو گویا اس نے عتق کے لیے متعین کر دیا ہے اور وہ آزاد ہو گیا ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر وہ مرض الموت کا شکار ہو گیا اور ایک غلام کے عتق کو اختیار کر لیا (اس کے عتق کو متعین کر دیا) تو یہی غلام مولیٰ کے تمام مال سے آزاد ہو گا اگرچہ اس کی قیمت کل مال کی تہائی سے زیادہ ہی ہو مثلاً یہ کہ ایک غلام کی قیمت ایک ہزار ہو اور دوسرے کی دو ہزار اور وہ آدمی اس غلام کے عتق کو اختیار کرے جس کی قیمت دو ہزار ہو۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مجہول کی طرف عتق منسوب کرنے سے عتق اسی وقت واقع ہو جاتا ہے اگر وہ اس وقت معلق ہوتا اور پھر حالت مرض میں تعین کے وقت واقع ہوتا تو پھر چاہیئے تھا کہ اسے تہائی مال سے اعتبار کیا جاتا جیسا کہ اگر نئے سرے سے مرض الموت میں آزاد کرتا تو تہائی مال سے زائد آزاد نہ ہوتا۔ واللہ عزوجل الموفق)۔

غیر معین طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق

ایسے دو غلاموں کو، جن میں سے غیر معین طور پر ایک کی طرف عتق منسوب ہے، یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے جھگڑا کریں اور اس مسئلہ کو عدالت میں لے جائیں اور قاضی سے مولیٰ کے خلاف امداد طلب کریں۔ جب وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جائیں تو قاضی مولیٰ کو طلب کر کے اسے حکم دے کہ وہ آزاد کو متعین کرے اور قاضی کو اسے اس معاملے میں مجبور کرنے اور لیت و لعل کرنے کی صورت میں قید کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ غلاموں کو یہ حق باختلاف ائمہ ہر دو قول کے مطابق حاصل ہے اس قول کہ "مجہول کی طرف منسوب عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے البتہ اس کا تعین بعد میں مولیٰ کے اختیار سے ہوتا ہے" کے مطابق غلاموں کو مذکورہ حق اس لیے حاصل ہے کہ ایک غلام کے اندر غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا ہے (یا ثابت ہو چکا ہے) اور ہر ایک کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ شاید وہی آزاد ہوا اور آزادی اس کا حق ہے۔ اور اپنے حق کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ دوسرے قول (مجہول کی طرف منسوب عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق غلاموں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ حریت (آزادی) اگرچہ ابھی تک کسی ایک میں ثابت نہیں ہوئی تاہم حریت کا حق اس کے لیے ثابت ہو گیا ہے یا بالفاظ دیگر ثبوت حریت کا سبب تو منعقد ہو گیا ہے اور مولیٰ کی وضاحت ہی سے یہ حق پورا ہو سکتا ہے کیونکہ وضاحت (دونوں میں سے ایک کے عتق کی تعیین) مولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ آزاد غلام کا اجمال (مجمل ہونا) جب مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہے تو اس کا بیان یا تفصیل بھی مولیٰ ہی کے بیان پر موقوف ہو گی۔ جیسا کہ نصوص کے معاملے میں "مجمل" اور "مشترک" کے بیان میں ہوتا ہے۔ یا جیسا کہ کوئی آدمی کسی مجہول شئے کا اقرار کرے یا غلہ کی ایک بوری بیچے تو اس کی وضاحت اسی کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔

مولیٰ کے بیان کی اقسام پھر بیان (یعنی مولیٰ کی طرف سے آزاد کا تعین یا آزاد کی وضاحت) کی تین قسمیں ہیں۔

نص[1]، دلالت[2] اور ضرورت[3]۔

بیان نص: نص کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک معین کو کہے، "تو ہی میری مراد تھا یا

تیری ہی میں نے نیت کی یا ارادہ کیا اس لفظ سے جسے میں نے ذکر کیا تھا، یا "میں نے اختیار کیا کہ تو آزاد ہو اس لفظ سے جسے میں نے کہا تھا" یا "تو آزاد ہے اس لفظ کے باعث جسے میں نے کہا تھا یا اس اعتاق کے باعث یا" میں نے تجھے سابق عتق کے ذریعے آزاد کیا" وغیرہ وغیرہ اور اگر اس نے کہا "تو آزاد ہے" یا میں نے تجھے گذشتہ عتق کے ذریعے آزاد کر دیا"، تو اگر اس نے ان الفاظ سے نئے عتق کا ارادہ کیا تو دونوں غلام آزاد

ہو جائیں گے۔ یہ غلام (معین) نئے اعتاق کے باعث اور دوسرا سابق لفظ کے باعث کیونکہ اختیار (ایک میں عتق کی تعین) سے پہلے پہلے ایک کو نئے سرے سے آزاد کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ آگے ہم انشاء اللہ بیان کریں گے، کہ اس نے دوسرے کے عتق کے اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ اس (اَعتَقتُکَ کہنے) سے میری مراد وہی عتق تھا جو مجھ پر میرے احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) کہنے سے لازم تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کے قول" اعتقتك " (میں نے تجھے آزاد کر دیا) کو اختیار عتق پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا۔

بیان دلالت: دلالت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک کو اپنی ملکیت سے نکال دے بسبب بیچنے کے یا بذریعہ ہبہ یا صدقہ کرنے کے یا نئے سرے سے آزاد کرنے۔ یا اسے کسی کے ہاں رہن رکھ کر، یا اسے اجرت پر دے کر یا اسے مکاتب بنا کر، یا اسے مدبر بنا کر یا اگر لونڈی ہے تو اسے ام ولد بنا کر۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جس آدمی کو دو کاموں کے درمیان اختیار دیا جائے پھر وہ ایک ایسا کام کرے جس سے اس کا ایک کام کو اختیار کرنا سمجھا جائے تو اس کام کو بطور دلالت اسی کی طرف سے اختیار بنا دیا جاتا ہے اور وہ نص (صراحت) کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا کہ اس نے یہ کہا کہ" میں نے اس کو اختیار کیا" اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ حضرت بریرۃ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ "اگر تجھ سے تیرے خاوند نے ہمبستری کی ہے تو اب تجھے کوئی اختیار نہیں کیونکہ بریرہؓ کا خاوند کو ہمبستری پر قادر بنانا دلیل ہے اس بات کی کہ اس نے اپنے لیے اس کو خاوند اختیار کر لیا ہے۔ تو یہ روایت اس معاملے میں اصل ہے۔

اور ایک غلام میں مذکورہ تمام تصرفات (اسے بیچ دینا، ہبہ کر دینا، صدقہ کر دینا وغیرہ) اس بات کی دلیل ہیں کہ اس نے دوسرے غلام میں عتق کو اختیار کر لیا ہے۔ کیونکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو منصرف فیہ (جس میں بیع، ہبہ وغیرہ کا تصرف کیا جا رہا ہے یعنی غلام) میں مبہم عتق کے اختیار (تعین) کو منافی ہیں اور وہ، وہ تصرفات ہیں جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں اور بعض تصرفات ایسے ہیں جو غلام میں مبہم عتق کے اختیار کو تو منافی نہیں لیکن، مبہم عتق کا اختیار ایسے تصرفات کو باطل کر دیتا ہے اور وہ تصرفات رہن، اجارہ، کتابتہ، مدبر بنانا، ام ولد بنانا ہیں اور عقل مند آدمی کا کوئی بھی تصرف کرتے وقت یہی ارادہ ہوتا ہے کہ اس کا تصرف صحیح ہو اور باطل ہو جانے سے محفوظ رہے تو مولیٰ کا دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کے اندر مندرجہ بالا دونوں قسموں میں سے کوئی تصرف کرنا اس امر کی دلیل ٹھہرا کہ اس نے دوسرے غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لیا ہے اور دونوں میں سے ایک معین

غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لینا (تعین کر دینا) غلام میں گذشتہ کلام کے ذریعے عتق (آزادی) نازل ہونے کی شرط ہے۔ یہ توجیہ ان فقہاء کے قول کے مطابق ہے جن کا کہنا ہے کہ عتق (آزاد ہونا) دونوں میں سے کسی میں بھی نازل نہیں ہوا۔ باقی رہے وہ فقہاء جن کا کہنا ہے کہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل ہو چکا ہے۔ ان کے قول کے مطابق توجیہ یوں ہوگی کہ یہ تصرفات ملک کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اور ان تصرفات (بیچنا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ) پر جرأت کرنا گویا اس متصرف فیہ غلام جس میں یہ تصرفات کئے جا رہے ہیں) میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ پس اس کے اس اقدام سے دوسرا غلام آزادی کے لیے متعین ہو گیا لہٰذا وہ مولیٰ کے صراحۃً اور دلالۃً عتق کو اختیار نہ کرنے کے باوجود ضرورۃً آزاد ہو گا جیسا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک اختیار سے پہلے مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو ہوتا ہے۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیع حتمی و قطعی ہو یا اس میں بائع (بیچنے والے)، یا مشتری (خریدار) کے لیے خیار (نظر ثانی کا حق) ہو۔ جن فقہاء کا کہنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں غیر معین طور پر عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے، ان کے قول کے مطابق اس طرح کہ بیع ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور مولیٰ کا ایک غلام کو بیچنے کا اقدام کرنا گویا اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہو گا اور دوسرا ضرورۃً (لامحالہ) عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جن فقہاء کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق اسی وقت نازل نہیں ہو جاتا، ان کے مطابق یوں کہ مشتری کا خیار (حق پسندیدگی) بلا اختلاف مبیع (فروخت شدہ) کے مولیٰ کی ملک سے نکلنے میں مانع نہیں لہٰذا وہ منافی یا مخالف ہے اس غلام کی بیع کے جس میں مبہم عتق کا اختیار ہو۔ باقی رہی وہ بیع جس میں بائع کو خیار ہو تو ایسی شرط کو مبہم عتق کا اختیار باطل کر دیتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ غلام کی بیع صحیح ہو یا فاسد جب کہ مشتری مبیع کو قبضہ میں لے چکا ہو۔ کیونکہ بیع ملک کو زائل کرنے والی ہے۔ پس جب ایک غلام کو بیچ دیا تو دوسرا دلالۃً یا ضرورۃً عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جب مشتری مبیع کو قبضہ میں نہ لے تو کیا حکم ہے؛ اس سلسلے میں کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کو فروخت کر دیا بذریعہ بیع فاسد کے، اور مشتری نے غلام کو قبضہ میں لے لیا تو باقی آزاد ہو جائے گا اور یہ بات بیان نہیں کہ جب مشتری نے قبضہ نہ کیا تو اس کا حکم کیا ہے اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الاملاء میں ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام کو ہبہ کر دے اور موہوب لہٗ (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے یا مولیٰ غلام کو صدقہ کر دے اور متصدق لہٗ (جس کو صدقہ دیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے تو دوسرا غلام امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور ہمارے (امام محمد کے) نزدیک آزاد ہو جاتا ہے وہاں بھی امام محمد نے قبضہ نہ کرنے کی صورت کے حکم کو بیان نہیں فرمایا۔ امام جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ شرط نہیں ہے جب ایک غلام کو بیچ دیا تو دوسرا عتق کے لیے متعین ہو جائے گا چاہے مشتری (خریدار) نے مبیع غلام پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح صاحب قدوری نے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے ائمہ سے ظاہر قول یہی منقول ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کا سودا

چکادیا تو دوسرے میں عتق واقع ہوجائے گا۔ اور اسی طرح ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر مولی نے ایک غلام کی وصیت کر دی یا ایک کا سودا چکا دیا تو دوسرا آزاد ہوجائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ صرف سودا چکانا بہرحال بیع فاسد سے کم درجہ کی چیز ہے۔ پس جب سودا چکانا ہے تو بیع بدرجہ اولی بیان ہوگی اور اس سے معلوم ہوگیا کہ کتاب الاصل میں قبضہ کا ذکر شرط کے طور پر نہیں ہوا بلکہ اس کا ذکر اتفاق کے طور پر ہوا ہے یا یہ بتانے کے واسطے ہوا ہے کہ بیع فاسد میں جب مبیع پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کا شمار ان تصرفات میں ہوتا ہے جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں۔

مبہم عتق کا بیان

مسائل اگر مولی نے ایک معیّن غلام کے عتق (آزادی) کو کسی شرط کے ساتھ معلّق کر دیا مثلاً اس سے یہ کہا کہ ''اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے'' تو دوسرا آزاد ہوجائے گا۔ مذہب تنجیز (یعنی جن ائمہ کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق فوراً نافذ ہوجاتا ہے) کے مطابق اس طرح کہ تعلیق صرف ملک میں صحیح ہوتی ہے اور مولی کا غلام کے عتق کو معلّق کرنا گویا اس میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ لہٰذا دوسرا ضرورۃً عتق کے لئے متعین ہوجائیگا جیسا کہ اگر وہ ایک غلام میں عتق کو فوری نافذ کرتا تو ہوتا اور مذہب تعلیق (یعنی جن فقہاء کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق اس طرح کہ مبہم عتق کا اختیار غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو باطل کر دیتا ہے۔ ایسی صورت میں کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک کو مدبر بنا دیا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ مولی جب ایک غلام سے کہے ''اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے'' پھر کہے ''تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے'' پھر وہ غلام جس کے عتق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کیا تھا بسبب گھر میں داخل ہونے کے آزاد ہوگیا تو دوسرا غلام آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ ایک غلام سے تو مولی کی ملک کا زائل ہونا اس کی اپنی عائد کردہ شرط کے باعث ہوا۔ وہ تو ایسے ہوا جیسے اس نے اس کو نئے سرے سے آزاد کیا ہو یا بیچ دیا (اور دوسرا اس کے ''احدکما حر'' یعنی تم میں سے ایک آزاد ہے کہنے سے آزاد ہوگیا۔

دو مملوکہ بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کا حکم

اگر دو مملوک دو بہنیں ہوں اور مولی نے ایک بہن یا باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اب دیکھا جائے گا کہ اسے حمل ٹھہرا ہے یا نہیں ٹھہرا۔ اگر اسے حمل ٹھہر گیا تو دوسری بہن (یا باندی) بالاجماع آزاد ہوجائے گی کیونکہ وہ اس کے لیے ام ولد ہوگئی اور کسی ایک باندی کو ام ولد بنانا دوسری میں عتق (آزادی) کے لیے معاون ہوتا ہے۔ اور اگر موطوۂ (جس سے ہمبستری کی گئی) باندی کو حمل نہ ٹھہرا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی جب کہ امام ابویوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد ہوجائے گی۔ اور ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اور اسی طرح اگر مولی نے شہوت کے ساتھ ایک کا بوسہ لے لیا یا شہوت سے ایک کو چھو لیا یا اس کی شرم گاہ کی طرف دیکھ لیا تو بھی دوسری آزاد ہوجائے گی اور اگر

مولی نے کسی ایک سے کوئی خدمت لی (کام کاج کرایا) تو تمام ائمہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی کیونکہ خدمت لینا ایسی چیز ہے جو ملک کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض اوقات آزاد عورت سے بھی خدمت لی جاتی ہے۔

اس مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک عاقل اور دیندار آدمی سے بظاہر اسی امر کی توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ حلال اور جائز وطی (ہمبستری) پر ہی اقدام کرے گا نہ کہ حرام پر۔ اور کسی عورت سے وطی کا حلال ہونا دو ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے یا تو ملک نکاح کی صورت میں یا ملک یمین کی صورت میں۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں ملک نکاح تو پائی نہیں گئی لہٰذا وطی کے حلال ہونے کے واسطے ملک یمین متعین ہو جائے گی۔ اور جب موطوءۃ : لونڈی جس کے ساتھ وطی کی گئی) ملک کے لیے متعین ہو گئی تو دوسری خود بخود عتق کے لیے متعین ہو گئی۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وطی کو اگر عتق کا بیان (تعین) نہ بنایا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا اختیار (تعین عتق) موطوءہ پر واقع ہو۔ اگر ایسا ہوا تو گویا اس نے آزاد عورت کے ساتھ بغیر نکاح وطی کی۔ لہٰذا حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لیے وطی کو ضرورۃً عتق کے لیے بیان بنایا جائے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دونوں لونڈیوں سے کہا کہ: احدکما مُدبّرۃ (تم میں سے ایک میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) پھر کسی ایک سے وطی کر لی تو یہ وطی بالاجماع مدبر کیلئے بیان نہیں بنے گی کیونکہ غلام یا لونڈی کو مدبر بنانے سے اس سے فائدہ اٹھانے کی ملک زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہاں وطی کو بیان بنا کر حرام سے بچنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اسی ضرورت کی بنا پر مبہم طلاق میں بھی وطی کو بیان طلاق قرار دیا جائے گا۔ یعنی اگر خاوند نے اپنی بیویوں سے کہا " احداکما طالق " (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر ایک سے وطی (ہمبستری) کر لی تو دوسری کو طلاق ہو جائے گی۔ بالکل اسی طرح صورت زیر بحث میں ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وطی کو غیر موطوءۃ (جس کے ساتھ وطی نہیں کی گئی) کے عتق کے لیے بیان (تعین) بنانا اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں عتق نازل ہو چکا ہو تاکہ عتق دونوں میں سے معتقہ کے لیے تعیین بن سکے حالانکہ ہم گذشتہ صفحات میں دلائل سے بیان کر آئے ہیں کہ کلام سابق سے عتق نازل نہیں ہوتا۔ اسی طرح مبہم طلاق کے معاملے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ کسی میں واقع نہیں ہوتی بلکہ اختیار کی شرط کے ساتھ معلق رہتی ہے البتہ وہاں وطی کو اختیار (ایک میں طلاق کے تعین) کی دلیل بنایا جا سکتا ہے اور یہاں (زیر بحث مسئلے میں) نہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں وطی شرعاً خاوند پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَإِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ۔

(طلاق رجعی کے بعد دوران عدت بیویوں کو) یا تو شرعی دستور کے مطابق روک لو یا انہیں بھلائی کے ساتھ چھوڑ دو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ " امساك بالمعروف " سے مراد وطی اور خرچہ ہے۔ اس قول کے مطابق " امساك " کو اختیار کر لینے کے بعد وطی جب نکاح کے باعث ضروری ٹھہری تو جب خاوند نے دونوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو وہ اس کے امساک کو اختیار کرنے والا ہوا۔ اس لئے امساک کو اختیار کرنے کے باعث جو چیز اس پہ واجب ہوتی ہے اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہو جائیگا پس وہ دوسری

(غیر موطوءۃ) کی طلاق اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور لونڈی کے ساتھ آقا کا وطی کرنا کسی حال میں بھی ضروری نہیں۔ لہٰذا کسی ایک کے ساتھ وطی کرنے کو دوسری میں عتق اختیار کرنا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایک آزادی بیوی کے ساتھ وطی کو دوسری غیر موطوءۃ بیوی کی طلاق پر دلالت اس لیے قرار دیا جاتا ہے تاکہ وطی حلال ہو اور اس کو حرام کے ارتکاب سے بچایا جا سکے۔ اس کے برعکس دونوں لونڈیوں کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور ایک کے ساتھ وطی کرنے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ موطوءۃ کی وطی حرام تھی کیونکہ عتق تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مولی ایک لونڈی میں عتق کو اختیار کرے گا یعنی عتق کے لیے اس کا تعین کرے گا۔

بیانِ ضرورت ضرورۃً بیان کی صورت یوں ہے کہ اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو دوسرا خواہ مخواہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ متوفی غلام موت کے باعث اس امکان سے نکل گیا ہے کہ وہ مبہم عتق کے تعین کا محل بن سکے لہٰذا دوسرا (زندہ) غلام مولی کی تعیین کے بغیر ہی ضرورت کے طور پر، نہ کہ نص یا دلالت کے طور پر، عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ گذشتہ قول (احدکما حر) سے عتق نازل ہو چکا ہوتا تو دوسرا عتق کے لئے متعین نہ ہوتا۔ نیز یہاں زندہ کا عتق کے لئے متعین ہو جانا ایک ضرورت (مجبوری) کی بنا پر ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مردہ غلام اختیار کا محل ہی نہیں رہا۔ اور مردہ جب زندہ تھا اس وقت یہ ضرورت نہ تھی کیونکہ مردہ اس وقت بیان (تعیین عتق کی وضاحت) کا محل تھا کیونکہ بیان نام ہے عتق کے لئے اس غلام کی تعیین کا جس پر گذشتہ قول (احدکما حر) کے پائے جانے کے وقت سے عتق واقع ہو چکا ہے اور جب یہ قول پایا گیا تھا تو اس وقت (مرنے والا) غلام زندہ تھا۔ اور یہ صورت مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو تین دن کے لئے حق خیار ہوگا پھر اتفاق سے ایک غلام اللہ کو پیارا ہوگیا تو مشتری کی ملک مرنے والے غلام میں متعین ہوگی نہ کہ زندہ میں کیونکہ موت سے قبل مردہ میں حق خیار کو ساقط کرنے والا امر پایا گیا تھا اور وہ ہے اس میں عیب کا پیدا ہو جانا کیونکہ عموماً عادت یہی ہے کہ موت پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی یعنی کوئی نہ کوئی مرض واقع ہو جاتا ہے لہٰذا غلام میں عیب (مرض) کا پیدا ہو جانا اس میں مشتری کے حق خیار کو باطل کر دیتا ہے لہٰذا وہ (بیمار) غلام بیع کے لئے اور دوسرا مالک کو لوٹانے کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہاں (زیر بحث صورت میں) ایک غلام میں عیب کا پیدا ہو جانا (بیمار ہو کر مر جانا) موت سے قبل ملک کے لئے اس کی تعیین کو واجب نہیں کرتا لہٰذا وہ موت کے لئے اور دوسرا (زندہ) ضرورت کی بنا پر عتق (آزادی) کے لئے متعین ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مولی نے کہا "ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے" یا "ان دو لونڈیوں میں سے ایک میرے بیٹے کی ماں (ام ولد) ہے" پھر ان دونوں لونڈیوں یا غلاموں میں سے ایک مر گیا تو دوسرا غلام (زندہ) آزادی کے لئے اور دوسری (زندہ لونڈی) ام ولد کے لئے متعین نہ ہوگی۔ اسی طرح ابن سماعہ نے امام محمد سے نقل کیا ہے کیونکہ مولی کا یہ کہنا کہ ان دو لونڈیوں میں سے ایک ام ولد ہے یا ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے "انشاء" نہیں

ہے یعنی وہ اب ایک غلام کو بیٹا یا ایک لونڈی کو ام ولد قرار نہیں دے رہا بلکہ وہ گذشتہ امر کے بارے میں خبر دے رہا ہے اور اس امر کی خبر دینا زندہ اور مردہ دونوں کے بارے میں ہو سکتا ہے لہٰذا یہ اس کے بیان (وضاحت) پر موقوف ہے کہ کون غلام اس کا بیٹا ہے (زندہ یا مردہ) اور کون لونڈی اس کی ام ولد ہے زندہ یا مردہ؟ اور مولیٰ کا یہ کہنا کہ "احدکما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) یا "احد ھذین حر" (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) آزاد کرنے کے لئے "انشاء" ہے یعنی نئے سرے سے اب آزاد کرنا ہے اور ظاہر ہے انشاء (نئے سرے سے آزاد کرنا) زندہ ہی میں صحیح ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جب ایک مر گیا تو دوسرا حریت کے لئے متعین ہو گیا اسی طرح جب ایک غلام قتل کر دیا جائے، اسے خود مولیٰ نے قتل کیا ہو یا کسی اور آدمی نے تو دوسرا زندہ غلام عتق کیلئے متعین ہو جائے گا جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ غلام کا قتل اگر مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہو تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہیں اور اگر اس کا قتل کسی دوسرے آدمی سے واقع ہوا ہو تو اسے مولیٰ کو مقتول غلام کی قیمت ادا کرنا ہو گی۔ اور اگر مولیٰ نے مقتول کے عتق کو اختیار کر لیا یعنی مبہم عتق میں اس کو متعین کر دیا تو بھی زندہ سے عتق کو نہیں رفع کیا جا سکے گا لیکن اس صورت میں مقتول کی قیمت مولیٰ کے بجائے مقتول کے ورثاء کے لئے ہو گی۔ کیونکہ مولیٰ نے جب خود اس کی حریت کا اقرار کر لیا تو اس کی قیمت (یا دیت) میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہو گا۔

مسائل اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو دوسرا آزاد نہ ہو گا۔ ہاتھ کا کاٹا جانا خواہ مولیٰ کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی آدمی کی جانب سے۔ کیونکہ صرف ہاتھ کا کاٹ دیا جانا محلِ خیار کے باقی رہنے کی وجہ سے مولیٰ کے خیار (بیان عتق) کو باطل نہیں کرتا بخلاف قتل کے (کیونکہ وہاں خیار کا محل ہی نہیں رہتا)۔

○ اگر کسی اجنبی نے ایک غلام کے ہاتھ کو قطع کر دیا پھر مولیٰ نے عتق کو بیان کیا (عتق کا تعین کیا)، اب اگر مولیٰ نے غیر مجنی علیہ (جس پر قطع ید کی جنایت واقع نہیں ہوئی یا دوسرے لفظوں میں جس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا) میں عتق کو اختیار کیا تو ہاتھ کی دیت (یا تاوان) بلاشک وشبہ مولیٰ کے لئے ہو گا اور اگر اس نے عتق کو مجنی علیہ (جس پر جنایت واقع ہوئی ہے یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) میں اختیار کیا تو بھی قدوری ؒ نے کہا کہ تاوان مولیٰ کے لئے ہو گا اور مجنی علیہ کے لئے ہاتھ کے تاوان میں سے کوئی شے نہ ہو گی اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ تاوان مجنی علیہ کے لئے ہو گا۔ اسی طرح قاضی نے اس صورت میں جس میں مولیٰ نے خود ہاتھ کاٹا ہو پھر عتق کو بیان کیا ہو، یہ کہا ہے کہ اگر وہ مجنی علیہ میں عتق کو اختیار کرے تو اس پر آزاد آدمیوں کے ہاتھ کی دیت واقع ہو گی اور وہ دیت غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) کے لئے ہو گی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے آزاد آدمی کا ہاتھ کاٹا ہے اور اگر اس نے غیر مجنی علیہ میں عتق کو اختیار کیا تو مولیٰ پر کوئی شے لازم نہ ہو گی۔ قدوری ؒ نے یہ تفصیل ہی بیان نہیں کی۔ اور قاضی نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ مذہب تنجیز (یہ کہ غیر معین طور پر عتق واقع ہو چکا ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مولیٰ کی طرف سے مبہم عتق کا بیان، تعیین ہے اس غلام کی جس پر عتق واقع ہو چکا ہے۔ تو معلوم

ہوا کہ وہ غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا) جنایت کے وقت آزاد تھا لہٰذا مولیٰ پر غلام کے لئے وہی دیت لازم ہو گی جو آزاد کے ہاتھ کی ہوا کرتی ہے اور جو کچھ قدوری نے بیان کیا وہ مذہب تعلیق (یہ کہ عتق معلق ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مبہم عتق ثابت ہی اس وقت ہو گا جب مولیٰ اختیار کرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ جنایت آزاد آدمی کے ہاتھ پر واقع نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے کہ اس وقت تک مولیٰ نے کسی غلام میں عتق کو اختیار نہیں کیا تھا۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ "میرا غلام آزاد ہے" اور ایک غلام کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ میرا ایک دوسرا غلام بھی ہے میری مراد اسی سے تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ بظاہر اس کا اور کوئی غلام نہیں لہٰذا اس کے قول " عبدی حر" (میرا غلام آزاد ہے) کو اسی غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ظاہر سے پھرنے پر اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ہاں اس صورت میں تصدیق ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس بات پر گواہ قائم کر دے کہ اس کا دوسرا غلام بھی ہے البتہ ما بینہ، وبین اللہ (جہاں تک اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے) اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ " عبدی حر" کے الفاظ اس معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں جس کی اس نے نیت کی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے غلاموں کا ایک آزاد ہے یا میرے غلام کا ایک آزاد ہے اور ادھر ایک کے سوا اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ " احد " کئی اکائیوں کو نہیں چاہتا چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لفظ احد کے ساتھ موصوف ہے۔ ارشاد فرمایا: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" (آپ فرما دیجئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے) اس کا کوئی مثل اور کوئی شریک نہیں اور ازل میں اس کے سوا کوئی احد نہیں۔

○ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ جس آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ تین مرتبہ کہے میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے، میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے' تو تینوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ایک تو پہلے لفظ " احد " کے ساتھ آزاد ہو گیا اور دوسرا دوسرے لفظ احد کے ساتھ اور تیسرا تیسری مرتبہ کے الفاظ سے۔ تیسرے کی آزادی کے لئے وہی صورت بن گئی جو ابھی اوپر گذری یعنی جیسا کہ اس نے کہا میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے حالانکہ ایک کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یوں تین دفعہ کہا کہ احد کم حر (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو صرف ایک ہی آزاد ہو گا کیونکہ ایک تو پہلے لفظ کے ساتھ آزاد ہو گیا پھر دوسری مرتبہ " احد کم حر" کہہ کر گویا اس نے ایک آزاد اور دو غلاموں کو جمع کر دیا (کیونکہ ضمیر مخاطب جمع کی ہے) اور یہ صحیح نہیں اسی طرح تیسری مرتبہ جب اس نے " احد کم حر" کہا تو گویا دو آزادوں اور ایک غلام کو اکٹھا کر دیا اور یہ بھی اصولاً صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ " احد کم حر" کہنے میں اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ ایک کی آزادی کی خبر دے رہا ہو اور اپنے خبر دینے میں سچا ہو۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ " تو آزاد ہے یا مدبر" تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ اپنے اس قول کی وضاحت کرے۔ اگر اس نے یہ کہا کہ اس قول سے میری مراد آزادی تھی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر

یہ کہے کہ میری نیت مدبر بنانا تھی تو غلام مدبر بن جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے اور اگر مولی اپنے اس قول کی وضاحت سے پہلے ہی مرگیا اور یہ مذکورہ قول اس نے اپنی صحت میں کیا تھا تو غلام کا ایک نصف عتق کے باعث اور دوسرا نصف تدبیر کے باعث آزاد ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے عتق اس میں نافذ ہو چکے ہیں البتہ اتنا فرق ہو گا کہ اس کا نصفِ اوّل تو تمام مال میں سے مفت آزاد ہو گا اس لازمی اعتاق کے باعث جو مولی کی طرف سے حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا اور اس کا باقی نصف تہائی مال میں سے آزاد ہو گا اس لئے کہ یہ نصف تدبیر کے باعث آزاد ہو گا اور جو عتق بذریعہ تدبیر ہو وہ وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولی نے حالت صحت میں غلام کو مدبر بنایا ہو یا حالت مرض میں۔ اب غلام کا نصف اگر تہائی مال میں سے نکل سکتا ہو تو کُل نصف آزاد ہو گا اور اگر مولی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو نصف کا تیسرا حصہ مفت میں آزاد ہو گا کیونکہ اس مقدار (تہائی) سے ورثاء کا حصہ متعلق نہیں۔ اور نصف کی دو تہائیوں جو کل کا ایک تہائی حصہ بنتا ہے، کے لئے غلام کمائی کر کے دے گا تب آزاد ہو گا۔

○ اگر ایک آدمی کے دو غلام ہوں اور وہ ان سے کہے "تم میں سے ایک آزاد یا مدبر ہے" تو مولی سے بیان (وضاحت) کے لئے کہا جائے گا۔ اور اگر بیان کرنے سے پہلے ہی مرگیا اور اُن دو غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو اور مذکورہ کلام (احدکما حر او مدبر) اس نے حالت صحت میں کہا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ ایک چوتھائی مالک کی طرف سے حالتِ صحت میں اعتاق کے باعث اور ایک چوتھائی اصول تدبیر کے ماتحت اور باقی نصف کی آزادی کے لئے ہر ایک سعایت کرے گا۔

○ اگر اس نے دونوں غلاموں سے یوں کہا کہ "تم دونوں آزاد ہو یا مدبر" تو بھی صورت مسئلہ مذکورہ صورت کی مانند ہو گی۔ یعنی ہر ایک کا نصف اُس اعتاق کے باعث آزاد ہو گا جو حالتِ صحت میں مالک کی طرف سے واقع ہوا تھا اور باقی نصف اصول تدبیر کے تحت یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ مولی نے حالتِ صحت میں ایسا جملہ کہا ہو اور اگر حالتِ مرض میں ایسا کہا ہو تو صرف تہائی مال تک بطور وصیت معتبر کیا جائے گا۔

○ اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ کہے یہ آزاد ہے یا یہ اور یہ تو تیسرا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں کی نسبت مولی کو بیان (تعین) کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یوں کہا کہ یہ آزاد ہے اور یہ یا یہ تو پہلا آزاد ہو جائے گا اور باقی دو کے متعلق اسے بیان کرنے کو کہا جائے گا اسی طرح طلاق کے معاملے میں بھی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں "او" کا کلمہ پہلے اور دوسرے کے درمیان آیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے غیر معین طور پر صرف ایک کی حریت واجب ہو گی۔ پھر تیسرے کا عطف پہلے دونوں میں سے آزاد پر کیا گیا ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تم دونوں (پہلے دونوں) میں سے ایک آزاد ہے اور یہ اور دوسری صورت میں مولی نے معین طور پر پہلے کی حریت کو واجب کیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی حریت کو غیر معین طور پر واجب کیا ہے لہٰذا پہلا تو بغیر کسی تامل کے آزاد ہو گا اور دوسرے دو میں مولی کو بیان

(تعیّن) کرنے کے لئے کہا جائے گا اور یہ صورت اُس صورتِ مسئلہ کے خلاف ہے جب کہ ایک آدمی کہے "اگر میں اِس سے یا اِس سے اور اس سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے صرف اکیلے پہلے آدمی سے کلام کیا تو حانث (قسم توڑنے والا) ہوگا اور اگر دوسرے یا تیسرے سے علیحدہ علیحدہ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر دوسرے تیسرے سے اکٹھا کلام کرے تو حانث ہوگا اور اگر اس آدمی نے یوں کہا کہ "اگر میں اس سے اور اس سے یا اس آدمی سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے تیسرے اکیلے سے کلام کیا تو حانث ہوگا اور اگر پہلے یا دوسرے سے الگ الگ کلام کیا تو حانث نہ ہوگا ہاں اگر پہلے اور دوسرے دونوں سے بیک وقت کلام کیا تو حانث ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے قسم توڑنے کی شرط پہلے آدمی کے کلام کو بنایا ہے جبکہ وہ اکیلا ہو یا دوسرے اور تیسرے دونوں کے کلام کو کیونکہ اس نے تیسرے کا حرف عطف (واؤ) کے ذریعے دوسرے پر عطف کیا اور ادھر اکیلے پہلے اور دوسرے و تیسرے دونوں کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا اور دوسری صورت میں قسم توڑنے کی شرط اُس نے پہلے اور دوسرے دونوں کے ساتھ کلام یا تیسرے اکیلے کے ساتھ کلام کو قرار دیا ہے کیونکہ دوسرے کا بذریعہ صرف عطف پہلے پر عطف کیا ہے اور کلمہ "او" کو پہلے اور دوسرے دونوں اور اکیلے تیسرے کے درمیان داخل کیا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

○ اگر ایک آزاد آدمی کسی غلام کے ساتھ مختلط (خلط ملط) ہو جائے اور تمیز نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص کا غلام تھا کہ وہ ایک آزاد کے ساتھ مختلط ہو گیا پھر دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ میں آزاد ہوں۔ اور مولیٰ یہ کہتا ہے کہ تم میں سے ایک (بہر حال) میرا غلام ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے تاوقتیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ یہ آزاد ہے۔ پس مولیٰ نے اگر ایک کی نسبت قسم کھالی اور دوسرے کی نسبت قسم سے انکار کر دیا تو جس کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ آزاد ہوگا، نہ کہ دوسرا۔ اور اگر اس نے دونوں کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ دونوں آزاد ہوں گے اور اگر دونوں کی نسبت قسم کھالی تو معاملہ خلط ملط (مختلف) ہو گیا۔ اب قاضی باحتیاط حکم کرے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت آزاد ہوگا اور باقی نصف آدھی قیمت ادا کرے۔ اسی طرح اگر وہ تین ہوں تو ہر ایک کا تہائی مفت میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی قیمت کے لئے سعایت کرے گا کرخیؒ نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور اگر وہ (خلط ملط) دس ہوں تو بھی اسی اعتبار سے آزاد ہوں گے۔ یہ صورت بعینہٖ اس صورتِ مسئلہ کی مانند ہے جس میں ایک آدمی اپنے دو غلاموں میں سے ایک معیّن کو آزاد کرے پھر بھول جائے اور کہے میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کون آزاد ہے؟ تو اسے بیان (معیّن کرنے) پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف آدھی قیمت ادا کرے، بالکل اسی طرح یہاں ہے۔

مولیٰ کی وفات کے بعد اعتاق سے متعلق احکام

اعتاق کے متعلقہ احکام کی دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق مولیٰ کی وفات کے بعد سے ہے وہ یہ کہ

جب مولیٰ اپنے دو غلاموں سے کہے" احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور کسی ایک معین کی نیت نہ کی ہو پھر اختیار (عتق کے تعین) سے پہلے پہلے مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کی وفات کے باعث اب بیان اور اختیار کی امید نہ رہی اور یہ خیار (تعین عتق کا اختیار) وراثۃً منتقل نہیں ہوتا کہ اس کا وارث اِس اختیار میں قائم مقام ہو سکے۔ لہٰذا مذکورہ مبہم عتق دونوں غلاموں میں تقسیم ہو گا کیونکہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔ اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت میں آزاد ہو گا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اپنی نصف قیمت ادا کرے گا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مولیٰ کے" احد کما حر" کہنے کے وقت سے ہی غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تھا۔ عتق کا دونوں غلاموں پر پھیلنا یا تقسیم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی کلام سے عتق نازل ہوا تھا نہ کہ موت سے کیونکہ موت تو اعتاق نہیں۔

خیارِ عتاق اور خیارِ بیع کی وراثت میں فرق

مبہم عتق کی تعیین کے خیار اور بیع کے معاملے میں تعیین کے اختیار کے درمیان فرق ہے کیونکہ وہاں (بیع کے معاملے میں) وارث بیان (تعیین) کے سلسلے میں اپنے مُورِث کے قائم مقام ہوتا ہے اور یہاں (تعیین عتق کے معاملے میں) قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اِس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں مشتری (خریدار) دو غلاموں میں سے ایک مجہول کا مالک بنا تھا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک مِلک کا محل بن سکتا ہے جب مشتری مر گیا تو اس کی طرف سے اس کا وارث مجہول غلام کا ہی وارث بنا۔ جب مجہول غلام میں وراثت جاری ہو گئی تو اس میں تعیین کا حق بھی ثابت ہو گیا۔ باقی رہا زیر بحث مسئلہ تو یہاں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم آزادی کا مستحق ہے اور یہ چیز (آزاد ہونا) ایک میں وراثت جاری ہونے سے مانع ہے لہٰذا اس میں تعیین عتق کا حق بھی نہیں ثابت ہو گا۔

یہ مذکورہ جملہ تفصیلات اس وقت کے لئے ہیں جب کہ مملوک کا مزاحم (اعتاق میں شریک) عتق (آزادی) کا احتمال رکھتا ہو اور وہ ان مملوکوں سے ہو جن میں اعتاق نافذ بھی ہو سکتا ہو۔ اور جب وہ مزاحم ان میں سے ہو جن میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا مثلاً یہ کہ ایک آدمی اپنے غلام اور کسی غیر کے غلام کو جمع کر کے کہے" احد کما حر" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب تک کہ اس جملے سے اس کی نیت نہ کرے۔ کیونکہ اس کا" احد کما" کہنا ہر ایک غلام کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ غیر کا غلام بھی اپنی جگہ عتق کے قابل تو ہے اور اس میں بھی اعتاق نافذ ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے اس کلام کو نیت کے بغیر اس کے غلام کی طرف نہیں پھیرا جائے گا اور اگر غلام کا مزاحم ان چیزوں میں سے ہو جو بنیادی طور پر عتق کا احتمال ہی نہیں رکھتیں مثلاً ایک آدمی اپنے غلام اور چوپائے یا دیوار یا پتھر کو جمع کرتے ہوئے کہے" احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) یا کہے "میرا غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ" تو بقول امام ابو حنیفہؒ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کی آزادی کی نیت نہ کرے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہو گا جب

تک کہ اس کی نیت نہ کرے۔ اور اسی طرح جب اپنے غلام اور میت کو جمع کر کے کہے کہ "احد کما حرٌ" تو بھی باختلاف ائمہ یہی حکم ہے۔ اس سلسلے میں کتاب الطلاق کے اندر ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم

اسی قاعدہ کی بنیاد پر جب ایک آدمی اپنے غلام اور کسی آزاد کو جمع کر کے کہے "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس کا غلام آزاد نہیں ہو گا مگر نیت کے ساتھ۔ کیونکہ یہ جملہ، جملہ خبریہ ہے لہٰذا اس جملے کو خبر دینے اور اپنی خبر دینے میں متکلم کے سچے ہونے پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور اس جملے کو نیت کے قرینے کے ساتھ انشاء (نئے سرے سے آزاد کرنا) کے معنی بھی دیے جا سکتے ہیں اور ظاہر ہے آزاد آدمی تو اب آزاد کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا اس کلام کو غلام کی طرف لوٹایا جائے گا۔

غلام اور مدبّر کو جمع کرنا

اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور اپنے مدبر کو جمع کر کے کہا "احد کما حرٌ" (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام مدبر نہیں بنے گا الّا یہ کہ اس کے مدبر بنانے کی نیت کرے۔ کیونکہ یہ جملہ خبر دینے کا بھی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کے جمع کرنے میں خبر دینے کا احتمال تھا۔ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں اور اپنے ایک مدبر کو جمع کیا اور کہا "تم میں سے دو مدبر ہیں" تو اس کے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں میں سے مدبر کی تعیین کرے۔ یہاں اس کے قول "اثنان منکم" (تم میں سے دو) کو اولاً تو اس مدبر کی طرف پھیرا جائے گا جو پہلے سے مدبر تھا اور یہ جملہ اس کی تدبیر کے بارے میں خبر ہو گا کیونکہ یہ جملہ اپنی وضع (اصل) میں خبر ہی کے لئے ہے۔ اور مولیٰ اپنے خبر دینے میں سچا ہے پھر اس جملے کو ایک غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس میں یہ نئی تدبیر متصور ہو گی کیونکہ اسے خبر کے معنوں پر محمول کرنا ممکن نہیں لہٰذا اسے انشاء کے معنیٰ پر محمول کیا جائے گا گویا کہ اس نے مدبّر کے بارے میں خبر دی ہے کہ "یہ مدبّر ہے" اور میرے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک مدبّر ہے لہٰذا اسے مدبّر کی تعیین کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ وہ ابتداءً اپنے دونوں غلاموں میں "احد کما مدبر" (تم میں سے ایک مدبر ہے) کہتا تو اسے تعیین کے لئے کہا جاتا اور اگر مولیٰ بیان (تعیین مدبر) سے پہلے ہی مر گیا تو ایک غلام کی تدبیر دو غلاموں میں نصف نصف تقسیم ہو گی۔ پھر پہلے سے معروف مدبر اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف نصف مولیٰ کے ترکہ کی تہائی میں سے آزاد ہو گا۔ کیونکہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کو تہائی مال سے پورا کیا جاتا ہے۔ چاہے وہ وصیت حالتِ مرض میں کی جائے یا حالتِ صحت میں یہ صورتِ مسئلہ بالکل اسی صورت کی مانند ہے جس میں ایک آدمی نے دو غلاموں اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہا "تم میں سے دو آزاد ہیں"۔ تو اس میں یہ سمجھا جائے گا کہ ایک کی آزادی کی خبر دی جا رہی ہے اور دوسرے (دونوں غلاموں میں سے ایک) کو نئے سرے سے آزاد کیا جا رہا ہے۔ گویا اس نے آزاد

آدمی کے متعلق کہا کہ یہ آزاد ہے اور دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہے لہٰذا اسے دونوں غلاموں میں سے آزاد کی وضاحت کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر مولی بیان (آزاد کی وضاحت) سے پہلے ہی مرجائے تو ہر غلام کا نصف آزاد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ عتق دونوں میں سرایت کرچکا ہے۔ اسی طرح صورت زیر بحث میں ہوگا۔

تین غلاموں میں سے ایک غیر معیّن کو آزاد کرنے کی تفصیل

اگر ایک آدمی کے تین غلام ہیں۔ ان میں سے دو غلام اس کے پاس گئے تو اس نے کہا "تم میں سے ایک آزاد ہے" پھر ان دونوں میں سے ایک باہر نکل آیا اور تیسرا غلام اس کے پاس گیا۔ اس آدمی نے پھر کہا "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس مسئلے میں تفصیلی گفتگو دو جہتوں سے ہے۔ ایک جہت کا تعلق مولی کی حالتِ زندگانی سے ہے اور دوسری کا تعلق حالتِ موت سے ہے جہاں تک پہلی جہت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولی جب تک زندہ ہے اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ آزاد غلام کا تعیّن کرے۔۔ اگر اس نے ایجاب اول (پہلے کلام) کی مراد بیان کرنا شروع کی اور کہا کہ ایجاب اول سے میری مراد باہر نکلنے والا غلام تھا تو ایجاب اوّل سے باہر نکلنے والا غلام آزاد ہوجائے گا۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا ایجاب ثانی (دوسرا کلام یا دوسری مرتبہ "احد کما حر" کہنا) اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ دونوں غلام ہیں تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اس ایجاب (ایجاب ثانی) کی بھی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب اوّل سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب اوّل سے وہی آزاد ہوجائے گا اور دوسرا ایجاب بقول ظاہر الروایۃ لغو سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ دوسرے کلام (ایجاب ثانی) کو بعد میں داخل ہونے والے غلام کی طرف پھیرا جائے گا (اسے آزاد سمجھا جائے گا) مگر یہ قول صحیح نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق جب آزاد اور غلام کو یہ کہا جائے کہ "تم میں سے ایک آزاد ہے" تو اس کلام (یا ایجاب) کو غلام کی طرف پھرنا چاہیئے مگر اجماع اس بات پر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے ایجاب ثانی کی مراد کو بیان کرنا شروع کیا اور کہا کہ میری مراد بعد میں داخل ہونے والے غلام سے تھی تو ایجاب ثانی سے داخل ہونے والا آزاد ہوجائے گا اور ایجاب اول اپنے حال پر یعنی اندر رہ جانے والے اور باہر نکلنے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایجاب اوّل کی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا اور ایجاب اول سے باہر نکلنے والا آزاد ہوجائے گا کیونکہ اس نے جب خود ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کو متعین کردیا تو ایجاب اوّل سے خواہ مخواہ باہر نکلنے والا غلام متعیّن ہوگیا۔ رہی دوسری جہت جس کا تعلق بعد از موت سے ہے تو اس کی دو حالتیں ہیں۔ غلاموں کی موت کے بعد کی حالت اور مولی کے مرنے کے بعد کی حالت۔

غلاموں کے مرنے کی حالت کا حکم

اگر باہر نکلنے والا غلام مرگیا تو ایجاب اوّل سے اندر رہ جانے والا غلام آزاد ہوگیا اور معلوم ہوا کہ ایجاب ثانی

باطل واقع ہوا۔ اور اگر اندر رہ جانے والا اللہ کو پیارا ہوگیا تو ایجاب اوّل سے باہر نکلنے والا اور ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اندر رہ جانے غلام پہلا ایجاب (عتق واجب کرنے) کا اعادہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا دونوں (اندر رہ جانے والے اور داخل ہونیوالے) کے درمیان عتق کی تعیین ضروری ہوگی۔ اور جب اندر رہ جانے والا فوت ہوگیا تو داخل ہونے والے کی خود بخود تعیین ہوگئی۔ اور اگر بعد میں داخل ہونے والا مرا تو مولیٰ کو ایجاب اوّل کی مراد بیان کرنے کا حکم دیا جائے گا اگر اس نے ایجاب اول سے نکل جانے والا مراد لیا تو ایجاب اوّل سے نکل جانے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجاب ثانی بعد میں داخل ہونے والے اور اندر رہ جانے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولیٰ کو اس کی مراد بیان کرنے کو کہا جائے گا اور ایجاب اوّل سے اگر اس نے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو معلوم ہوگیا کہ دوسرا ایجاب باطل تھا۔

بیان سے قبل مولیٰ کے مر جانے کی حالت کا حکم

اگر مولیٰ اپنے قول (یا ایجاب) کی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی فوت ہوگیا۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ اس کا یہ قول اگر اُس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا تو بلا اختلاف باہر نکلنے والے کا نصف اور اندر رہ جانے والے کا $\frac{3}{4}$ حصہ متفقہ طور پر آزاد ہو جائے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے معاملے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ بعد میں داخل ہونے والے کا نصف آزاد ہوگا جبکہ امام محمد کا خیال یہ ہے کہ اس کا صرف $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہوگا۔

متفقہ مسئلے کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ایجاب اوّل سے مولیٰ کی مراد نکلنے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور اُس ایجاب سے اندر رہ جانے والا آزاد نہ ہوا۔ اس کے برعکس اگر اس کی مراد اندر رہ جانے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور باہر نکلنے والا آزاد نہ ہوا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک، ایک حالت میں آزاد قرار پاتا ہے اور دوسری حالت میں غیر آزاد۔ لہٰذا اس ایک پوری آزادی کو دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اس طرح ایجاب اوّل سے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ پھر ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کا باقی نصف ایک حال میں آزاد ہوتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ لہٰذا اس نصف آزادی کو اس پر تقسیم کیا جائے گا اور اس طرح ایجاب ثانی سے اس کا مزید $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا نصف ($\frac{1}{2}$) حصہ پہلے ہی ایجاب اوّل سے آزاد ہو چکا ہے یوں اس کی تین چوتھائیاں $\frac{3}{4}$ حصہ آزاد ہو جائیگا۔

باقی رہی زیر بحث مسئلہ میں اختلافی صورت تو اس میں امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ دوسرا ایجاب ایک حال میں صحیح ہے اور ایک حال میں صحیح نہیں کیونکہ ایجاب اوّل سے مولیٰ کی مراد اگر باہر نکلنے والا غلام ہو تو دوسرا ایجاب چونکہ دو غلاموں کے درمیان واقع ہوا ہے لہٰذا صحیح ہوگا اور اگر ایجاب اوّل سے مولیٰ کی مراد اندر رہ جانے والا ہو تو دوسرا ایجاب صحیح نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور غلام کے درمیان واقع ہو رہا ہے لہٰذا لغو ہوگا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ دوسرا ایجاب ایک حالت میں صحیح قرار پاتا ہے اور ایک حالت میں لغو لہٰذا نصف آزادی ہی ثابت ہوتی ہے جو اندر موجود اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اور اس طرح ہر ایک کے حصے میں ایک چوتھائی ($\frac{1}{4}$) آئے گی۔ اور شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی زیر بحث اختلافِ مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایجاب ثانی کو ایک حالت میں صحیح اور ایک میں لغو اس وقت قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ ایجابِ اوّل سے غیر معین طور پر مولیٰ کے اختیار سے قبل ہی عتق نازل ہو

چکا ہو حالانکہ گذشتہ صفحات میں ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ مولی کے بیان اور وضاحت سے پہلے عتق نازل نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایجاب ثانی دونوں حالتوں میں صحیح ہے۔ پس بیان سے پہلے مولی جب مرگیا تو ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والے کو نصف آزادی ملی۔ پھر ایجاب ثانی سے مولیٰ کی مراد اگر اندر رہ جانے والا غلام ہو تو اس کا باقی نصف بھی آزاد ہو گا (کیونکہ اس کا ایک نصف پہلے ایجاب سے آزاد ہو چکا ہے) اور بعد میں داخل ہونے والا آزاد نہ ہو گا اور اگر ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا مراد لیا جائے تو وہ کُل کا کُل آزاد ہو گا اور اندر رہ جانے والا کا باقی نصف آزاد نہ ہو گا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ایک کی آزادی ایک حال میں ثابت ہوتی ہے اور ایک حال میں نہیں لہٰذا ہر ایک کو ملنے والی آزادی نصف ہو جائے گی۔ اس طرح اندر رہ جانے والے کی ایک چوتھائی آزاد ہو گی (اور اس کی کل آزادی ¾ حصہ بن جائے گی کیونکہ نصف آزادی اسے پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے) اور بعد داخل ہونے والا کا نصف (½) حصہ آزاد ہو گا۔ امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل صحیح نہیں کیونکہ ایجاب ثانی اگر ایک حالت میں صحیح اور ایک حالت میں باطل ہو تو اسے سرے ہی سے باطل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جو شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر کہے کہ "احدکما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو یہ ایجاب سرے سے ہی باطل سمجھا جاتا ہے جبکہ امام محمد نے ایک حالت میں اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان نصف حریت کے ثبوت کا اعتبار کیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اُس وقت ہے جبکہ یہ قول (یا ایجاب) مولی کی طرف سے تندرستی کی حالت میں واقع ہوا ہو اور اگر یہ قول حالتِ مرض الموت میں صادر ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولی کا غلاموں کے علاوہ اور اتنا مال ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو سکتا ہے یا اتنا مال نہیں ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو لیکن اس کے وارثوں نے اجازت دے دی ہو تو پھر حکم یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولی کا ان غلاموں کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثاء نے اجازت بھی نہ دی ہو تو ایک تہائی کو سب کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ مرض الموت میں اعتاق (آزاد کرنا) ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کا نفاذ تہائی مال تک ہوتا ہے۔ لہٰذا تینوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کا آزاد حصہ اس کی وصیت کے مطابق مقرر کیا جائے گا۔

چنانچہ شیخینؒ کے قاعدہ کے مطابق باہر نکلنے والے غلام کی نصف گردن (½ حصہ) اندر رہ جانے والی کی تین چوتھائی گردن (¾ حصہ) اور بعد میں داخل ہونے والے کی نصف گردن (½ حصہ) کی آزادی کی وصیت کی گئی ہے۔ پس ہر ایک غلام کے چار حصے بنائے جائیں گے تاکہ اس کی تین چوتھائی نکل سکے۔ اس کلیے کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے، اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونیوالے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور تینوں کے کل آزاد شدہ حصے سات ہوں گے۔ پس تہائی مال کے بقدر وصیت سات حصے کئے جائیں گے اور جب تہائی مال کے سات حصے ہوئے تو باقی دو تہائی کے چودہ حصے ہوئے اور کل مال کے اکیس حصے ہوئے۔ اِس طرح ہر غلام کے سات حصے ہوئے کیونکہ مولی کا کل مال یہی تین غلام ہیں چنانچہ اس کل مال سے سہام عتق (آزاد شدہ حصے) اور سہام سعایت (جتنے حصوں کے لئے غلاموں کو کمائی کرنی ہوگی) نکال لئے جائیں گے۔ پس جو غلام باہر نکل آیا تھا اس کے سات حصوں

میں سے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور جو غلام اندر رہ گیا تھا اس کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے باہر نکل جانے والے کی طرح دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور جب وصیت کے مطابق آزاد شدہ حصے سات ہوئے تو ضرورۃً ورثاء کے لئے چودہ حصے قرار پائے چنانچہ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا (کیونکہ وصیت صرف ایک تہائی مال تک نافذ ہوتی ہے) یہ مذکورہ توجیہ (یا تقسیم) شیخین کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا امام) محمدؒ کا قول تو اس کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والا کا صرف ایک حصہ مقرر کیا جائے گا اور یہ کُل چھ حصے بنیں گے اور جب تہائی مال کے چھ حصے ہوئے تو دو تہائیوں کے بارہ اور کل مال کے اٹھارہ حصے ہوئے۔ چنانچہ ہر غلام کے چھ حصے ہو گئے کیونکہ کل مال ہی تین غلام ہیں۔ اِس قول کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور اندر رہ جانے والے کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی تین کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والا کا ایک حصہ آزاد ہو گا اور باقی پانچ کے لئے سعایت کرے گا اِس طرح ورثاء کے لئے بارہ حصے اور وصیت والوں کے لئے چھ حصے ہوں گے اور یوں ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم۔)

مُعتق میں غیر اصلی جہالت کا بیان

مُعتق (آزاد کردہ) میں غیر اصلی جہالت کی صورت یہ ہے کہ آدمی دو غلاموں میں سے ایک مُعیّن کی طرف اِعتاق (آزادی) کی نسبت کرے مگر پھر اس کو (مُعتق کو) بھول جائے۔ اِس فصل میں بھی (تفصیلی) گفتگو دو بیانوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو اس تصرف کی کیفیت کا بیان اور دوسرا اس کے متعلقہ احکام کا بیان۔

کیفیت تصرّف اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں غلاموں میں سے ایک مولیٰ کی وضاحت سے پہلے ہی آزاد ہے کیونکہ اعتاق کا لفظ ایک معین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور وہ معین غلام نزولِ عتق کا محل ہے۔ اس قسم کی صورت میں مولیٰ کی طرف سے بیان و وضاحت عتق کا اظہار ہو گا یا اس غلام کی تعیین ہو گی جس میں عتق نازل ہو چکا ہے اس تصرف کے متعلق احکام بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری قسم کا تعلق مولیٰ کی بعد از وفات سے ہے۔

آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ چنانچہ ہم اوّل قسم کا بیان کرتے ہیں کہ اگر ایک مرد نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک معیّن کو آزاد کر دیا پھر اس کو بھول گیا یا دس باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کر کے اس کو بھول گیا تو مولیٰ کو ان باندیوں سے وطی

(ہمبستری) کرنے اور ان سے خدمت لینے سے روک دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے اور ہر باندی اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہی آزاد ہو اور آزاد عورت سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حرام ہے۔ اگر وہ کسی ایک کے قریب گیا تو عین ممکن ہے کہ آزاد کے قریب جا بیٹھے لہٰذا حرام کے ارتکاب سے بچانے کے لئے اسے سب سے وطی کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس سلسلے میں اصل حضرت وابصہ بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایت ہے جس میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا ان لکل ملک حمی وان حمی اللہ محارمہ فمن حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔

یعنی سُن لو ہر بادشاہ کی ایک (مخصوص) چراگاہ ہوتی ہے (جس میں دوسروں کے جانور کو چرانے کی ممانعت ہوتی ہے) اور (بادشاہِ حقیقی) باری تعالیٰ کی (ایسی) چراگاہ اس کے حرام کردہ اعمال ہیں۔ تو جو شخص اس چراگاہ کے ارد گرد منڈلایا (قریب گیا)، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر چلا جائے۔

اور نہ ہی مولیٰ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ تحرّی (غالب گمان سے ایک کو نکال کر باقی کسی) سے وطی کرے۔ اس عدم جواز کی وجہ ہم پیچھے کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اس کے باوجود اگر اس نے کسی سے وطی کر لی تو اس کے حکم کو ہم (انشاء اللہ) یہاں بیان کریں گے۔ البتہ ان باندیوں سے وطی کے حلال ہونے کا ایک حیلہ یہ ہے کہ ان سب سے عقدِ نکاح باندھ لے تو ان میں سے جو آزاد ہے وہ بسبب عقدِ نکاح کے اس پر حلال ہو جائے گی اور جو مملوک ہے وہ مِلکِ یمین (مملوکہ ہونے) کی وجہ سے حلال ہو گی۔

مبہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ

اگر کسی نے مبہم طور پر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا اور یہ دونوں غلام مولیٰ کو قاضی کے پاس لے آئے اور اس سے بیان (آزاد کے تعین) کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ بیان کرے اور اگر اس نے بیان سے انکار کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے کے واسطے قید کرے گا۔ ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور حریت اس کا حق ہے اور صاحبِ حق اس امر کا مجاز ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کا مطالبہ کرے اور مولیٰ جب صاحبِ حق کے حق کو پورا کرنے سے رُکے گا تو جبراً اس سے حق پورا کرایا جائے گا اور اگر اُن دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ وہ ہی آزاد ہے اور اس کے پاس اپنے اس دعویٰ پر کوئی گواہ بھی نہیں اِدھر مولیٰ نے انکار کیا اور دونوں نے مولیٰ سے قسم چاہی تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے مولیٰ سے قسم لے گا کہ "اللہ تعالیٰ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا" کیونکہ مولیٰ سے قسم لینا اس کے انکار کی وجہ سے ہے اور قسم دینے سے انکار کرنا بخشش یا (آزادی کے) اقرار کے مترادف ہے اور عتق ان میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ پھر مولیٰ نے اگر دونوں کی قسم سے انکار کیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ اس نے دونوں کو آزادی بخشش دی ہے یا دونوں کے لئے آزادی کا اقرار

کر لیا ہے اور اگر اس نے دونوں کے واسطے قسم کھائی تو اسے بیان (آزاد کے تعین) کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور اس کی آزادی قسم سے مرتفع (اٹھ) نہیں سکتی۔ اور امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی جو روایت ہم نے طلاق کی بحث میں ذکر کی، اس کا یہاں عتاق کی بحث میں بھی اعتبار کیا جائے گا اور وہ روایت یہ ہے کہ جب دونوں غلاموں نے مولیٰ سے قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا اور اس نے صرف ایک کے لئے قسم اٹھائی تو وہ غلام جس کے لئے اس نے قسم نہیں اٹھائی آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ایک کے لئے قسم اٹھائی اور کہا کہ "اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا"، تو گویا اس نے اس کی غلامی کا اقرار کر لیا اور اس طرح دوسرا آزادی کے لئے متعین ہو گیا جیسا کہ شروع ہی سے اس نے ایک معین سے کہا کہ یہ غلام ہے اور اگر اس کے لئے قسم نہ اٹھائی تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے غلام کو آزادی بخش دی ہے یا اس کی آزادی کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس نے آزاد کرنے کی قسم میں کچھ پس و پیش کی تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس نے دونوں میں سے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا۔ اگر اس نے دونوں کے لئے قسم اٹھالی تو اگر وہ جن کے لئے مولیٰ نے قسم اٹھائی ہے، دو باندیاں ہوں تو مولیٰ کو ان سے وطی کرنے یا ان سے خدمت لینے سے روکا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور قسم سے آزادی مرتفع نہیں ہو سکتی۔

قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ جب بعد آزاد کرنے کے جہالت پیدا ہو گئی (آزاد کردہ کو بھول گیا) اور مولیٰ کو یاد نہ آئے تو اسے بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں آزاد کو غلام بنانا ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے بخلاف جہالت اصلی کے، کیونکہ وہاں صحیح قول کے مطابق محل (غلام) میں عتق نازل ہی نہیں ہوا ہوتا لہٰذا وہاں ایک آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایسی حالت میں بیان دو طرح کا ہوتا ہے بیان نص اور بیان دلالت یا ضرورت۔ بیانِ نص کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ ان دونوں میں سے ایک معین سے کہہ دے کہ یہی ہے جس کو میں نے آزاد کیا تھا اور بھول گیا تھا۔ اور بیانِ دلالت یا ضرورت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ ایسی بات کہے یا کوئی ایسا فعل کرے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً دونوں میں سے ایک کے ساتھ کوئی ایسا تصرف کرے جو بغیر مِلک کے صحیح نہ ہو سکتا ہو جیسے اسے بیچ دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وصیت کر جانا آزاد کرنا کرالے پر دینا رہن رکھنا، مکاتب بنانا، مدبرہ بنانا اور ام ولد بنانا جبکہ وہ دونوں باندیاں ہوں کیونکہ کسی غلام کے اندر اس قسم کے تصرفات اسی وقت صحیح ہو سکتے ہیں جبکہ وہ ملک میں ہو۔ پس مولیٰ کا ان تصرفات پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس غلام کو مِلک کیلئے اختیار کر لیا ہے اور دوسرے کو عتق (آزادی) کے لئے متعین کر دیا ہے۔

مسائل اسی طرح جب دو لونڈیاں ہوں اور وہ ایک سے وطی کر لے تو بلا اختلاف دوسری آزاد ہو جائے گی کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور مولیٰ کا ایک کے ساتھ وطی کرنا گویا اسے غلامی کیلئے اور دوسری (غیر موطوءۃ) کو عتق کیلئے معین کرنا ہے اور دوسری کو عتق کیلئے متعین کرنا ضرورت کی بنا پر ہے تاکہ مُزاحم (دوسری باندی) کی نفی ہو سکے بخلاف جہالت اصلیہ کے (بقول امام ابوحنیفہؒ) کیونکہ وہاں کسی باندی

میں عتق نازل ہی نہیں ہوتا اور ہر ایک سے وطی حلال ہوتی ہے ۔

○ اگر دس باندیاں ہوں (جن میں سے ایک آزاد تھی) اور مولی نے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو جس سے وطی کی ہے، وہ رقیت (غلامی) کے واسطے متعین ہو جائے گی تاکہ اس کا معاملہ صحیح ہو سکے اور یہ بھی بطورِ دلالت یا بطور ضرورت متعین ہو جائے گا کہ آزاد شدہ باندی ان باقیوں میں ہے جیسے بیان صریح یا دلالت سے متعین کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دوسری تیسری حتی کہ نویں سے بھی وطی کرلی تو باقی یعنی دسویں عتق کیلئے متعین ہو جائیگی کیونکہ اس کے فعل (وطی) کو جائز قرار دیا جائیگا اور یہ فعل (وطی) سوائے ملک کے صحیح نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کا وطی پر اقدام کرنا اُن (موطوعۃ) کو غلامی کیلئے اور باقی دسویں کو آزادی کیلئے متعین کرنے کے مترادف ہے ۔ یا دسویں ضرورۃً متعین ہو جائیگی ۔ مگر بہتر یہی ہے کہ کسی سے بھی وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موطوعۃ ہی حُرۃ (آزاد) ہو ۔ بایں ہمہ اگر اس نے وطی کرلی تو پھر اس کا حکم وہی ہوگا جو ہم نے بیان کر دیا ہے ۔ اور اگر قبل بیان کے ان میں سے کوئی ایک مرگئی تو بہتر یہ ہے کہ قبل بیان کے وہ باقیوں سے وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مُعتقۃ (آزاد شدہ) انہی میں ہو ۔ پھر اگر وہ وطی کر بیٹھا تو یہ وطی جائز ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو ایک عادل مسلمان کے فعل کو جواز پر ہی محمول کرنا چاہیئے اور یہاں اس فعل وطی کو جواز پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اسے یاد آگیا ہو کہ ان میں سے آزاد وہی مرنے والی تھی دوسرے یہ کہ اس قسم کی پیدا ہونے والی (غیر اصلی) جہالت میں بیان عتق کے اظہار اور اس غلام کی تعیین کے لئے ہوتا ہے جس میں عتق دراصل نازل ہو چکا ہوتا ہے لہٰذا بیان (تعیین) کے محل کے لئے زندگی شرط نہیں ہے ۔ اور باقی باندیوں کے ساتھ مولی کا وطی پر اقدام کرنا متوفیہ کو عتق کیلئے اور باقیوں کو غلامی کیلئے بطورِ دلالت متعین کرنا ہے یا باقی باندیاں ضرورۃً (خواہ مخواہ) غلامی کیلئے متعین ہو جائیں گی ۔ بخلاف اس صورت کے جس میں جہالت اصلی ہو ۔ وہاں جب ایک باندی مر جائے تو مرنے والی حریت کیلئے متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ وہاں کسی ایک میں عتق نازل نہیں ہوا ہوتا ۔ وہاں عتق اس وقت نازل ہوتا ہے جب شرط پائی جائے اور وہ شرط مولی کا عتق کیلئے کسی کو اختیار (متعین) کرنا ہے ۔ اسی اختیار پر عتق موقوف ہوتا ہے اور اختیار کے وقت محل (مرنے والی لونڈی) چونکہ حریت کے قابل نہیں اس لئے اس کو آزادی کیلئے متعین نہیں کیا جا سکتا ۔ جہالت غیر اصلی اور اصلی میں یہی فرق ہے ۔

○ اگر دو لونڈیاں ہوں (جن میں جہالت غیر اصلی یعنی بعد میں پیدا ہوئی ہو) پھر ان میں سے ایک مر جائے تو دوسری باقی عتق کے لئے متعین نہ ہوگی کیونکہ متوفیہ غلامی کیلئے متعین نہ ہوئی تھی اس لئے کہ ابھی تک کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی جو تعیین کو واجب کر دے لہٰذا دوسری ضرورۃً عتق کیلئے متعین نہ ہوگی اور عتق کیلئے اسکی تعیین صریح بیان یا بطور دلالت بیان پر موقوف رہیگی ۔ کیونکہ متوفیہ باندی اس امکان سے خارج نہیں کہ شاید وہی آزاد ہو اسلئے کہ اس قسم کی (غیر اصلی) جہالت میں مولی کی طرف سے بیان محض عتق کا اظہار اور اُس مملوک کی تعیین ہوتی ہے جس میں پہلے سے عتق نازل ہو چکا ہوتا ہے ۔ بخلاف پہلی قسم کے صحیح قول کے مطابق (جس میں جہالت اصلی ہوتی ہے)

○ اگر مولی کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور دو غلاموں میں سے ایک کیطرف اشارہ کرے تو دوسرا بیانِ دلالت

یا ضرورت کے طور پر عتق کیلئے متعین ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں کو ایک ہی صفقہ (یکجا سودا) میں بیچ دیا تو یہ بیع فاسد ہو گی کیونکہ اسنے آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں بیچا دوسرے ہر ایک کے حصہ ثمن کی وضاحت نہیں ہے۔

○ اسی طرح اگر دس غلام ہوں اور مولی نے سب کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو سب میں بیع فاسد ہو گی اور اگر مولی نے سب کو فرداً فرداً بیچا تو نو تک بیع جائز ہو گی اور دسواں عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اسی طرح امام کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ہر ایک کو بیچنا گویا اسے غلامی کے لیے اختیار کرنا ہے جیسا کہ دس آدمیوں نے اپنی اپنی باندی کے ساتھ وطی کی پھر ان میں سے ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا مگر آزاد کنندہ معلوم نہیں تو ہر آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی باندی سے وطی کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے کیونکہ جہالت دو طرفہ آگئی ہے یعنی آزاد کنندہ میں بھی اور آزاد کردہ میں بھی۔ اور دونوں طرفوں شک پڑ گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ یقین شک سے زائل (دُور) نہیں ہوا۔ کرتا بخلاف اس صورت کے جس میں دس کی دس باندیاں صرف ایک آدمی کی ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو آزاد کر دے مگر پھر اس کو بھول جائے تو اسے سب کے ساتھ وطی کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ وہاں جہالت صرف ایک جانب میں ہے اسی طرح شک بھی ایک جانب میں ہے کیونکہ آزاد کنندہ کو اس امر کا یقین ہے کہ ان باندیوں میں سے ایک آزاد ہے اور ہر باندی اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ شاید وہی آزاد ہو لہٰذا ان سب کے ساتھ وطی کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اور اگر سب کی سب باندیاں ان دس آدمیوں میں سے ایک کی ملک میں آجائیں تو پھر صورت حال یوں ہو گی کہ گویا سب اس کی ملکیت میں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا مگر پھر اسے بھول گیا۔

باقی رہے وہ متعلقہ احکام جن کا تعلق مولی کی موت کے بعد کے حالات سے ہے تو اس کی صورت یوں ہے کہ مولی جب بیان (آزاد کردہ کی تعیین) سے پہلے مرجائے تو دونوں باندیوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں اور باقی نصف قیمت کے عوض آزاد ہو گا لہٰذا ان دونوں میں ہر ایک اپنی نصف قیمت میں ورثاء کے لیے سعایت کرے گی (واللہ عزوجل اعلم)۔

فصل

عتق کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

(اعتاق (آزادی) کو ظاہر کرنے والی دو چیزیں ہیں۔ ایک اقرار اور دوسری بینہ (گواہی)۔

اقرار: اس میں کوئی شک نہیں کہ مولی جب اپنے غلام کی آزادی کا اقرار کرے تو اس سے غلام کا عتق ظاہر ہو جاتا ہے یعنی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر مشاہدہ یہی ہے کہ انسان اپنے خلاف یا اپنے لئے کسی چیز کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا لہٰذا اپنی ذات کے خلاف اقرار (اعتراف) میں اسے سچا سمجھا جائیگا۔ البتہ کسی دوسرے کے خلاف اقرار کرے تو وہ قابلِ قبول نہیں ہو گا کیونکہ وہ غیر کے خلاف گواہی ہے اور غیر کیخلاف ایک آدمی کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کے غلام کی آزادی کا اقرار کیا بعد ازاں اس کو خرید لیا تو وہ غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کے خلاف اقرار قابل قبول ہے البتہ دوسرے کے خلاف اقرار قابل قبول نہیں جب اس نے غلام کو خرید لیا تو اس کے اقرار کے قبول ہونے میں مانع (ملک غیر) دور ہو گیا لہٰذا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

بلینہ: اس سلسلے میں گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مملوک کی آزادی پر بلینہ (گواہی)، اس وقت بلا اختلاف قبول کی جائے گی جب کہ مملوک نے عتق کا دعویٰ کیا ہو اور مولیٰ انکار کر رہا ہو۔ مملوک چاہے غلام ہو یا باندی۔ البتہ جب مملوک نے عتق کا دعویٰ نہ کیا ہو بلکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہو اور مولیٰ بھی منکر ہو تو کیا اس وقت اس کی طرف سے دعویٰ عتق کے بغیر اس کے عتق پر گواہی قبول ہو گی یا نہیں؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مملوک اگر باندی (مؤنث) ہو تو اس کے عتق پر گواہی بالاجماع قبول ہو گی اور اگر مملوک غلام (مذکر) ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے عتق پر گواہی قبول نہ ہو گی۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہو گی۔ اس اختلاف کی وجہ ایک بنیادی اور اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ غلام کا عتق (آزادی) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "حق العبد" ہے اور حقوق العباد کے معاملات میں گواہی اس وقت تک قبول نہیں ہوتی جب تک کہ بندہ خود اپنے حق کا دعویٰ نہ کرے۔ جیسا کہ مال اور دیگر حقوق العباد کے معاملات میں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام کا عتق (آزادی) "حق اللہ" ہے اور حقوق اللہ میں دعویٰ کے بغیر بھی گواہی قبول ہوتی ہے جیسا کہ آدمی کے اپنی باندی کو آزاد کرنے اور اپنی منکوحہ کو طلاق دینے پر گواہی بدون دعویٰ کے بالاتفاق مقبول ہے اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ مثلاً زنا شراب تہمت وغیرہ کے اسباب میں بدون دعویٰ کے شہادت قبول کی جاتی ہے۔ البتہ سرقہ (چوری کی حد) کے اسباب میں بدون دعویٰ کے گواہی قبول نہیں۔ اس میں دعویٰ شرط ہے تاکہ سبب ثابت ہو سکے۔ کیونکہ کسی فعل کا شرعاً چوری ہونا دعویٰ کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاء اللہ چوری کی بحث میں کریں گے۔

اختلاف ائمہ اب ہم زیر بحث مذکورہ مسئلے میں بناءً و ابتداءً گفتگو کرتے ہیں۔ چنانچہ بناءً گفتگو میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنے) میں استرقاق (غلام بنانے) کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد (دلشاد) فرمایا:

"ثلاثة انا خصمهم ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة"

یعنی تین آدمی ایسے ہیں جن کے ساتھ میں جھگڑا کرنیوالا ہوں اور جس کے ساتھ میں جھگڑا کرنے والا ہوا بروز قیامت اس کے ساتھ جھگڑوں گا۔ پھر ان تین میں سے ایک اس آدمی کا ذکر فرمایا جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت ہضم کر گیا۔ اور اسی طرح بہت سے "حقوق اللہ" مثلاً کفارہ زکوٰۃ، جمعہ اور جماعت وغیرہ کے واجب ہونے کی اہلیت بھی اعتاق سے متعلق ہے۔ تو ثابت ہوا

کہ عتق "حق اللہ" ہے اور "حق اللہ" کے معاملے میں حق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں۔ جیسا کہ باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعوے شرط نہیں اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ کے معاملات میں۔ اور اسی طرح بعض احکام بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقوق اللہ میں دعویٰ شرط نہیں۔ چنانچہ غلام کے لیے اصل حریت پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر ہی قابل قبول ہے۔ اسی طرح کسی آدمی کے چھوٹے بچے کے نسب پر گواہی، درآنحالیکہ وہ آدمی انکار کر رہا ہے، مقبول ہے، اور اسی طرح مولیٰ کے خلاف اس امر کی گواہی کہ اس نے اپنی باندی کو ام ولد بنا دیا ہے، قابل قبول ہے چاہے وہ مولیٰ اور باندی دونوں انکار کر رہے ہوں۔ اور اسی طرح عتق کے معاملے میں تناقض (باہمی تخالف) بھی دعویٰ کی صحت کو مانع نہیں جس کی مثال یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا تو مجھے خرید لے میں فلاں آدمی کا غلام ہوں تو اس آدمی نے اسے خرید لیا جب خرید چکا تو غلام نے اصل حریت کا دعویٰ کر دیا تو اس غلام کے دعویٰ کو بھی سنا جاتا ہے۔ اگر اس میں دعویٰ شرط ہوتا تو تناقض دعوے کی صحت (صحیح ہونے) میں مانع ہوتا۔

اس بناءٔ گفتگو میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق نام ہے عتق (آزادی) کے ثابت کرنے کا۔ اور عتق لغت اور شریعت کے عرف میں اس حکمی قوت کا نام ہے جو غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور جس کے باعث اس سے غلبہ اور تملک (مالک ہونے) کا ہاتھ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ قوت اس کا اپنا حق ہے نہ کہ اللہ کا حق، کیونکہ وہی اس قوت کے ذریعے آزادی کا فائدہ اٹھاتا ہے اور اگر یہ قوت اس کے پاس نہ ہو تو وہی غلامی میں ہونے کا نقصان اٹھاتا ہے۔ اور اسی طرح "تحریر" عبارت ہے حریت (آزادی) کے اثبات سے۔ اور حریت عرف لغت اور اور شریعت میں یہ ہے غلام کا اپنا نفس (یا اپنی ذات) غلامی اور ملک سے چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ چھٹکارا حاصل کرنا اسی کا حق ہے کیونکہ وہی اس سے مستفید ہونے والا ہے نہ کہ کوئی دوسرا اور آدمی کا حق یہی ہے کہ وہی آدمی اس سے مستفید ہو نہ کہ دوسرا۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ عتق (آزادی) "حق العبد" ہے تو غلام کے عتق پر قائم شدہ گواہی اس کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام "حقوق العباد" کے معاملات میں حق العبد پر گواہی صاحب حق کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اور دو طرح سے بھی امام ابوحنیفہؒ نے استدلال کیا ہے ایک تو یہ کہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) جب غلام کا حق ہوا تو غلام مشہود لہ (جس آدمی کے حق میں گواہی دی جائے) ہوا جب اس نے انکار کیا تو گویا اس نے اپنے گواہوں کو جھٹلایا اور قاعدہ ہے کہ مشہود لہ جب اپنے گواہوں کو جھٹلا دے تو اس کے حق میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ مشہود لہ، کا اپنے حق سے انکار کرنا، جب کہ اسے اپنا حق وصول کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کی حاجت بھی ہو، شہادت میں تہمت (الزام تراشی) کو واجب بنا دیتا ہے کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) اگر ثابت ہوتا تو یقیناً دعویٰ کی طرف جلدی کرتا اور قاعدہ ہے کہ

متہم (تہمت لگائے گئے) کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اعتاق میں استرقاق کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت "حق اللہ" ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتاق اس چیز کی خبر نہیں دیتا بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اعتاق یہ خبر دیتا ہے کہ غلام کو آزادی کی ایک قوت حاصل ہو گئی اور غلامی سے اس کی جان چھوٹ گئی ہے اور یہ اس کا اپنا حق (حق العبد) ہے پھر جب اعتاق کے باعث اس کا حق آزادی ثابت ہو گیا تو استرقاق (اسے غلام بنانا) خود بخود حرام ہو گیا کیونکہ استرقاق میں اس کے حق آزادی کو باطل کرنا (ضائع کرنا) ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ استرقاق "حق اللہ" ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ جملہ حقوق جو بندوں کے لیے ثابت ہیں، ان کو باطل کرنا (ضائع کرنا) حرام ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ حقوق العباد باطل کرنے کی حرمت (حرام ہونا) حق اللہ ہے۔

علی سبیل التنزل اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ عتق "حق اللہ" ہے تو بھی ہمارا مقصود پورا ہو جاتا ہے کیونکہ عتق کے "حق اللہ" ہونے کی حیثیت سے اگر اس پر غلام کے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول کی جائے گی تو اس کے "حق العبد" ہونے کی حیثیت سے بدون دعویٰ قبول نہیں ہو گی۔ اس طرح شہادت قبول ہونے اور قبول نہ ہونے کے درمیان معلق رہے گی اور یوں شک کی وجہ سے قبول نہ ہو گی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قذف (تہمت) کے معاملے میں مقذوف (جس آدمی پر تہمت لگائی گئی ہے) کی طرف سے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں کی جاتی اور حد قذف ایک اعتبار سے "حق اللہ" اور ایک اعتبار سے "حق العبد" ہے بالکل اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

جہاں تک باندی کے عتق کا تعلق ہے تو وہاں بھی ہم اسی طرح کہتے ہیں کہ عتق پر وہ شہادت نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ غلام کے مسئلے میں ہم نے عرض کیا بلکہ وہ شہادت اس حیثیت سے قبول کی جاتی ہے کہ باندی کا عتق خالصتہً "حق اللہ" ہے اور حق اللہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب اور وسیلہ ہے اور ایک چیز اپنے سبب اور وسیلہ ہونے کے لحاظ سے اور ہوتی ہے اور اپنی ذات کی حیثیت سے اور۔ جیسا کہ ہم نے محارب (لڑنے والے) کے کفر کے مسئلے میں کہا کہ وہ موجب قتل ہے اس حیثیت سے کہ وہ جنگ کا سبب ہے نہ کہ اپنی ذات کی حیثیت سے کیونکہ نفس کفر موجب قتل نہیں۔ تو یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں بالکل یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے کیونکہ عتق کی بھی ایک حیثیت دوسری سے جدا ہے چنانچہ عتق بعض اوقات فرج کی حرمت کا وسیلہ نہیں بنتا اور وہ ہے غلام کا عتق۔ تو پھر عتق پر گواہی (جب) اس حیثیت سے قبول کر لی گئی کہ وہ فرج (شرمگاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب ہے تو نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جائے گی جب کہ وہ (عتق) حرمت فرج کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح منکوحہ کے دعویٰ کے بغیر اس کی طلاق کا مسئلہ ہے۔ اور جس مسئلے میں جھگڑا ہے، اس میں عتق حرمت فرج کا سبب نہیں ہے لہٰذا یہاں اگر عتق پر شہادت کو قبول کیا جائے گا تو نفس عتق پر قبول کیا جائے گا اور ایسا کرنے کا کوئی جواز نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب یہاں ایک شبہ پیدا کیا گیا ہے وہ یہ کہ تم نے باندی اور طلاق کے معاملے میں حرمت فرج کا جو عذر پیش کیا وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن کے عتق پر گواہی بدون دعوٰی کے مقبول ہے حالانکہ یہ شہادت حرمت فرج کو شامل نہیں کیونکہ حرمت فرج اس سے پہلے بھی ثابت ہے اسی طرح طلاق رجعی اور ملک کی طرف منسوب طلاق پر گواہی بھی بغیر دعوٰی کے مقبول ہے اور یہ شہادت بھی حرمت فرج (شرمگاہ کو حرام کرنے) کا باعث نہیں۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے تو سرے سے ہی ان دونوں مسئلوں کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان میں بھی دعوٰی کے بغیر شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ شہادت فرج کی حرمت کو شامل نہیں۔ اور بعض ائمہ نے مجوسی باندی کے مسئلے کو تو تسلیم کیا ہے البتہ رضاعی بہن کے مسئلے کا انکار کیا اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق کیا ہے کہ مجوسی باندی کے ساتھ وطی مولیٰ کی ملک میں ہے مگر باندی کے خبث عقیدے کی پلیدی کی وجہ سے مولیٰ کو اس کے ساتھ وطی کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ حالت حیض (ایام ماہواری) میں آدمی کو وطی سے روکا جاتا ہے۔ چنانچہ مولیٰ نے اگر اس سے وطی کرلی تو اس کا احصان (پاک دامن ہونا) ساقط نہیں ہوگا اور عتق کے بعد اگر اس کے ساتھ وطی کی تو اس کا احصان ساقط ہو جائے گا لہٰذا اس کے عتق پر گواہی حرمت فرج کو شامل ہے۔ اور بغیر دعوٰی کے قبول کرلی جائے گی۔ باقی رہا رضاعی بہن کا مسئلہ تو رضاعی بہن کے ساتھ حقیقۃً وطی حرام ہے حتی کہ اگر مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کرلی تو اس کا احصان ساقط ہو جائے گا چاہے ملک یمین موجود تھی۔ اور اس مسئلے میں حرمت فرج کا اعتبار ہے نہ کہ مؤنث ہونے کا۔

اور نسب پر شہادت بغیر دعوٰی کے کبھی قبول نہیں ہوتی اور جو مسئلہ بطور استدلال بیان کیا گیا ہے یعنی چھوٹے بچے کے نسب پر شہادت کا مسئلہ تو اس میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت قبول نہیں ہوگی جب تک کہ قاضی بچے کی طرف سے کسی خصم (مدمقابل) کو مقرر نہ کرے جو شرعی نقطۂ نظر سے بچے کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کے نسب کا دعوٰی کرے کیونکہ قاضی کا تقرر جملہ مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے ہے تو یہ شہادت خصم کی طرف سے دعوٰی نسب پر ہوگی۔

باقی رہا مولیٰ کے اپنی باندی کو ام ولد بنانے پر بغیر دعوٰی کے شہادت کا مسئلہ تو وہ بھی فرج کی حرمت کا سبب ہے کیونکہ ام ولد بنانے کا عمل مولیٰ کی موت کے وقت حقیقی حریت کو واجب کر دیتا ہے اور ظاہر ہے حرمت حریت کے لیے لازمی امر ہے حتی کہ ام ولد کے لیے حریت کے باعث یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو مس کرے یا اس کو نہلائے تو خلاصہ یہ ہوا کہ استیلاد (ام ولد بنانا) حریت کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور فی الحال سبب "حق اللہ" کے لیے ہے تو تحریم (فرج کی حرمت) کے معاملے میں سبب کو بطور احتیاط حقیقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ اور یہی جواب ہے طلاق رجعی کے شبہ کی طرف سے اور اس طلاق کے اشتباہ کی طرف سے جو حریت کی طرف منسوب ہو وہاں بھی احتیاطاً حرمت کے معاملے میں سبب کو مسبب کے

قائم مقام بنایا گیا ہے۔ (شبہ اور اس کا جواب ختم ہوا)۔

ابتدائے گفتگو میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی گواہی میں سچ بول رہا ہے اور قاضی اس امر کا پابند ہے کہ وہ ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے۔ تو اس نقطۂ نگاہ سے یہی مناسب ہے کہ شہادت کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ بالکل شرط نہ ہو اور اسی وجہ سے باندی کے عتق، منکوحہ کی طلاق اور حدود کے اسباب میں دعویٰ شرط نہیں مگر عتق کے علاوہ بعض دیگر حقوق العباد میں ہم نے جو دعویٰ کو شرط ٹھہرایا تو وہ اجماع کی وجہ سے ہے لہٰذا اسے اجماع کے مورد (وارد ہونے کی جگہ) پر ہی رکا رہنا چاہیئے۔

اس سلسلۂ گفتگو میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو آدمی جھوٹ سے معصوم نہیں ہے، اس کی خبر جھوٹ کا احتمال (امکان) رکھتی ہے اور وہ قاضی کے لیے مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے یقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی اور قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا قاضی کو یقینی علم نہیں اور جو چیز قطعی طور پر ثابت نہیں، اس کا فیصلہ کرنا جائز نہیں (جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

ولا تقف مالیس لك به علم۔

(اور تو اس چیز کا پیچھا نہ کر جس کے متعلق تجھے علم نہیں۔)

اور علم نام ہے قطعی طور پر ثابت چیز کا۔

اور جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

یاداوٗد انا جعلناك خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق۔

اے داوٗد! ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ (نائب) نامزد کیا ہے لہٰذا آپ لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کیجیے۔ اور حق کہتے ہیں ثابت ہونیوالی شے کو۔ اور جہاں عدم (نہ ہونے) کا احتمال ہو وہاں ثبوت (ثابت ہونا) نہیں ہو سکتا۔ اب چاہیئے تو یہ تھا کہ اس (خبر یا شہادت) کے ساتھ فیصلہ بالکل جائز ہی نہ ہوتا مگر شریعت نے اس کو جائز ٹھہرایا کیونکہ لوگوں کے درمیان فساد کو دفع کرنے کی ضرورت ہے اور وہ فساد ہے دو آدمیوں کے درمیان دعویٰ کے ذریعے کھڑا ہونے والا جھگڑا اور باہمی جھگڑا فساد کا باعث ہے یا اس (شہادت) کا جواز زنا کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے جیسا کہ زنا کی حد اور باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق کے مسئلے میں ہے یا اس کا جواز شرابی کی حد میں نشے کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے لہٰذا (ضرورت کی بنا پر) شک والی چیز کو یقینی امر کے ساتھ ملا دیا گیا ہے یا فساد کو دفع کرنے کے لیے شک کے باوجود بظاہر سچ کو کافی سمجھ لیا گیا ہے لہٰذا ان صورتوں کے علاوہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔

اس بنیاد پر اگر دو گواہوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے اور ادھر دونوں غلام عتق کا دعویٰ کر رہے ہیں یا اُن میں سے ایک مدعی ہے تو اگر دونوں گواہوں نے مولیٰ کی زندگی اور اس کی حالت صحت میں گواہی دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک

قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے عتق پر شہادت کی قبولیت کے لیے دعویٰ شرط ہے اور یہاں اصل مدعی (دعویٰ کرنے والا) مجہول ہے مدعی کی جہالت دعویٰ کی صحت کو مانع ہے لہٰذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دعوے شرط نہیں ہے اور مدعی کی جہالت بالکل دعویٰ نہ ہونے سے تو کم نہیں لہٰذا یہ چیز قبول شہادت میں مانع نہ ہوگی اور شہادت کو قبول کرکے مولیٰ کو آزاد شدہ کی وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں گواہوں نے مولیٰ کی وفات کے بعد اس امر کی شہادت دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا تھا تو وہ صورت بھی اسی اختلاف کے قیاس پر ہے۔ اور اگر گواہوں نے اس عتق کی مولیٰ کی مرض الموت میں گواہی دی پھر وہ مرگیا یا اس کی موت کے بعد اس بات کی شہادت دی کہ اس نے مرض الموت میں اپنے ایک غلام کو آزاد کیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے قیاس میں ان کی شہادت قبول نہ ہوگی البتہ قاعدہ استحسان (بعض مصالح کے تحت قیاس کو چھوڑ دینے) کے اعتبار سے قبول کرلی جائے گی۔ البتہ — اس امر میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب دو گواہوں نے اس بات پر شہادت دے دی کہ اس (خاوند) نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور خاوند کو موقع دیا جائے گی کہ وہ دونوں میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کرلے۔

مذکورہ مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ دعویٰ شرط ہے اور مدعی مجہول ہے اور قاعدۂ "استحسان" میں شہادت کے قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مدعی معلوم ہے کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک قسم کی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت نافذ کرنے کا دعویٰ ہے وہ موصی ہے یعنی وصیت کرنے والا (اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث) تو میت مشہود لہٗ (جس آدمی کے لیے گواہی دی جائے) ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہورہی ہے اور ادھر مدعی معلوم ہے لہٰذا یہ شہادت اس کے حق میں جائز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ کی حالت صحت میں آزاد کرنے کی گواہی دی گئی ہو کیونکہ وہاں شہادت ایک غلام کے لیے ہے اور جس کے حق میں شہادت جائز نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ جب مرگیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے حق میں متعین خصم ہوگیا لہٰذا شہادت قبول ہوگی بخلاف حالت زندگی اور حالت صحت کے۔ امام ابوحنیفہ کی طرف سے اسی قسم کا جواب دو باندیوں کے مسئلہ میں ہے مثلاً یہ کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کردیا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ باندی کے عتق پر قبولیت شہادت کے لیے دعویٰ شرط تھا اور وہ شرط نہیں پائی گئی اور اس لیے بھی یہ شہادت قبول نہیں ہوگی کہ باندی کا عتق حرمت فرج کا سبب ہے اور حرمت فرج "حق اللہ" ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرمت فرج مبہم عتق سے ثابت نہیں ہوتی۔

پس — امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو غلاموں اور دو باندیوں کے مسئلہ کا جواب ایک

ہی ہوا بخلاف اس صورت کے جس میں دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ خاوند نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو یہ شہادت قبول ہو گی کیونکہ یہ شہادت حرمت فرج کے سبب پر قائم ہوئی ہے اور اس میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔

مسائل: اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا فلاں غلام آزاد کر دیا ہے تو ان کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ مدعی علیہ (جس کے خلاف دعویٰ دائر کیا گیا ہے) مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تھا اور اس کو نامزد بھی کیا تھا مگر ہم اسے بھول گئے تو یہ شہادت باطل ہو گی کیونکہ قاعدہ ہے کہ گواہ جب اس چیز کو بھول جائے جس پر گواہی دے رہا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام سالم نامی کو آزاد کیا تھا اور وہ خود اس کو نہ جانتے ہوں مگر مولیٰ کا سالم نامی ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو ان کی شہادت قبول ہو گی اور اگر بیع کے معاملے میں اس کی شہادت دی تو قبول نہ ہو گی۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع بالکل جہالت کو برداشت نہیں کر سکتی جب کہ عتق ایک قسم کی جہالت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ دو غلاموں میں سے ایک (مجہول) کی بیع جائز نہیں جب کہ ایک (مجہول) کا اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہے۔

○ اگر دونوں گواہوں کا اس شرط میں اختلاف ہو گیا جس کے ساتھ عتق کو معلق کیا گیا تھا تو ان کی شہادت جائز نہ ہو گی کیونکہ ان کی شہادت دو عقدوں سے متعلق ہو گئی اور ہر عقد دو گواہوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور وہ نہیں پائی گئی۔ اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جب دو گواہوں کی گواہی مختلف ہو جائے تو اگر وہ گواہی عتق کے دعویٰ میں ہو تو بالکل قبول نہیں کی جاتی اور اگر مال کے دعویٰ میں ہو تو اس میں تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الشہادات میں بیان کریں گے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

کتاب التدبیر

غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد قرار دینے کا بیان

اس کتاب میں بھی گفتگو کی ترتیب اور انداز وہی ہوگا جو ہم نے "کتاب العتق" میں اختیار کیا اور وہ ترتیب اور انداز کچھ یوں ہے:

تدبیر کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر کے حکم اور ثبوتِ حکم کے وقت کا بیان اور اس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے۔

پہلی فصل

تدبیر کے رکن کا بیان

تدبیر کا رکن وہ لفظ ہے جو لغت میں تدبیر کے معنی پر دلالت کرے اور تدبیر اپنے پیچھے (اپنی موت کے بعد) عتق ثابت کرنے کا نام ہے یعنی عتق واقع تو کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ "مدبر" ہو جائے گا) پھر اس تدبیر یعنی اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرنے کی دو قسمیں ہیں۔
ایک مطلق تدبیر اور دوسری مقید تدبیر۔

مطلق تدبیر مطلق تدبیر یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کے عتق (آزادی) کو فقط اپنی موت سے معلق کرے (یعنی اس میں کسی قسم کی قید یا شرط نہ لگائے) پھر اس مطلق تدبیر کے لئے کچھ الفاظ متعین ہیں جو بعض اوقات اپنے مفہوم میں بالکل صریح (واضح) ہوتے ہیں مثلاً غلام سے یوں کہے کہ "تو مدبر ہے" یا "میں نے تجھے مدبر بنایا" اور کبھی یہ تدبیر "تحریر" اور "اعتاق" کے لفظ سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" یا میں نے تجھے اپنی موت کے

بعد آزاد کیا" یا تو مُعتَق (آزاد شدہ) ہے" یا میری موت کے بعد عتیق (آزاد) ہے" یا" میں نے تجھے اپنی موت کے بعد آزاد کیا" اور اسی طرح جب یہ کہا کہ" تو میری موت کے وقت یا میری موت کے ساتھ یا میری موت کی صورت میں آزاد ہے" تو یہ کہنا بھی بمنزلہ" بعد موتی " (میری موت کے بعد) کے ہے کیونکہ عِندَ کا لفظ حاضر ہونے کا کلمہ ہے لہٰذا" عند الموت "کے الفاظ موت کے وجود کو چاہتے ہیں اور اس طرح اس آدمی کی موت شرط کے معنی میں ہوگی اور" مَعَ "کا کلمہ مقارنت (باہم ملانے) کے لئے ہے اور ایک شئے کا باہم ملانا دونوں (موت اور عتق) کے وجود کو چاہتا ہے اور " فی " کا حرف ظرف (جس میں کوئی دوسری چیز ہے) کے لئے ہے اور حرف " فی " جب ایسی چیز پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو پھر اس کو شرط بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام سے جب یہ کہے کہ" فلاں گھر میں تیرے داخلے کی صورت میں تو آزاد ہے" اور کبھی یہ تدبیر بلفظ یمین ہوتی ہے (لفظ یمین کا مطلب یہ ہے کہ بطور قسم کے اپنے اوپر ایک امر لازم کر لینا خواہ قسم کا لفظ ہو یا نہ ہو) مثلاً اپنے غلام سے یہ کہے کہ" اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے" یا کہے" جب میں مروں یا جس وقت میں مروں یا جب بھی میں مروں یا اگر مجھے کوئی حادثہ پیش آجائے تو تو آزاد ہے" ان الفاظ کے ساتھ غلام کا مدبر ہونا اس لیے ہے کہ اس نے عتق (آزادی) کو فقط موت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ ان الفاظ میں موت کی جگہ وفات یا ہلاکت کے الفاظ استعمال کرے تو بھی تدبیر واقع ہو جائے گی اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ" اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق نہیں کیا تو یہ تدبیر نہیں ہوگی بلکہ مطلق شرط کے ساتھ تعلیق ہوگی۔ جیسا کہ دیگر شروط مثلاً گھر میں داخل ہونے اور زید کے ساتھ کلام کرنے وغیرہ کے ساتھ تعلیق کی جاتی ہے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے اگر یہ کہا کہ" اگر میں مر جاؤں یا قتل کر دیا جاؤں تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہے اور امام زفر نے کہا کہ وہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو موت کے ساتھ معلق کیا ہے اور موت لامحالہ آنے والی چیز ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو معاملوں کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے لہٰذا غلام مدبر نہ ہوگا جیسا کہ اگر یہ کہتا کہ" اگر میں مر گیا یا زید مر گیا تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ" اگر میں مرا اور فلاں آدمی مرا تو تو آزاد ہے" یا کہا" تو میری موت اور فلاں کی موت کے بعد آزاد ہے" یا کہا" فلاں کی موت کے بعد اور میری موت کے بعد تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا۔ مگر اس وقت جب کہ فلاں آدمی مولیٰ سے پہلے مر جائے تو اس وقت غلام مدبر بن جائے گا لیکن فی الحال مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس امر کا احتمال (امکان) ہے کہ مولیٰ پہلے مر جائے اگر مولیٰ پہلے مر جائے تو پھر غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مولیٰ نے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا اپنی موت کے ساتھ اور فلاں کی موت کے ساتھ۔ لہٰذا صرف اس کی اپنی موت کے ساتھ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ غلام میراث بن جائے گا۔ اور فلاں کی موت کے بعد گو دوسری شرط پائی گئی مگر یہ دوسری شرط اس وقت پائی گئی جب کہ مِلک (غلام کی ملک) ورثاء کی طرف منتقل ہو چکی تھی۔ اور دوسری طرف اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فلاں مولیٰ سے پہلے مر جائے اس وقت غلام مدبر بن جائے گا اور مولیٰ کی موت پر

آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا یہ صورت مُقید تدبیر کی مانند ہوئی۔ پھر دیکھا جائے گا کہ مولیٰ اگر پہلے مرا تو غلام میراث بن جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر فلاں آدمی پہلے مرا تو غلام "مدبر" بن جائے گا کیونکہ اب تدبیر، مطلق تدبیر ہوگئی اور مولیٰ کی موت پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ پھر کتاب الاصل میں اس مثال سے بھی دلیل دی گئی کہ اگر وہ یہ کہتا کہ "تیرے فلاں آدمی کے ساتھ کلام کرنے کے بعد اور میری موت کے بعد آزاد ہے" پھر وہ فلاں سے گفتگو کر لیتا تو "مدبر" ہو جاتا کیونکہ کلام کے بعد یہ تدبیر مطلق ہوگئی اسی طرح یہ (اختلافی) صورت ہے۔

اور کبھی مطلق تدبیر لفظ وصیت کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اپنے غلام کے لئے اس کے نفس کی وصیت کرے یا اس کی گردن کی یا اس کے عتق کی۔ یا ایسی وصیت کرے جس سے مولیٰ اپنی گردن یا بعض حصے کا مستحق قرار پائے مثلاً غلام سے یہ کہے کہ میں تجھے وصیت کرتا ہوں تیرے نفس کی یا تیری گردن کی یا تیرے عتق کی یا ایسے عضو کی جس سے تمام بدن مراد لیا جاتا ہو۔ ان الفاظ سے تدبیر کا ہونا اس وجہ سے ہے کہ مُوصِیْ (وصیت کرنے والا) بذریعہ وصیت اپنی ملک کو زائل کرتا ہے۔ پھر مُوصٰی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) اگر ملک کو لے سکتا ہو تو وہ ملک اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر ملک کو نہیں لے سکتا تو وہ ملک موصِیْ (وصیت کرنے والے) سے تو زائل ہو جائے گی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور غلام اپنے نفس کا مالک نہیں ہوتا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ غلام کو اس کے نفس کی وصیت کرنے سے مُوصی کی اس سے ملک تو زائل (دور) ہوگئی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوئی اور یہی معنی ہیں "اعتاق" کے۔ چنانچہ اسی وجہ سے غلام کو اسی کا نفس بیچنا یا اس کو اس کا نفس ہبہ کرنا "اعتاق" ہوتا ہے۔ بعینہ زیر بحث صورت میں ہے۔ تو یہ صورت گویا "انت حر بعد موتی" (میری موت کے بعد تو آزاد ہے) کہنے کے معنوں میں ہے اور اسی طرح مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ "میں تیرے لیے اپنے مال کی وصیت کرتا ہوں" تو یہ بھی اعتاق ہے کیونکہ غلام کی گردن اس کے جملہ مال میں سے ہے تو گویا وہ غلام کے لئے تہائی گردن کی وصیت کرنے والا ہو گیا دوسرے یہ کہ تہائی مال سے ملک کا یہ ازالہ کسی کی طرف منتقل نہ ہوگا لہٰذا اعتاق ہوگا۔

مسئلہ: فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں جس نے اپنے غلام کے لیے اپنے مال میں سے ایک سہم (حصے) کی وصیت کی، یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے اس (غلام) کے لئے اپنے مال میں سے ایک "جزء" کی وصیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ "سہم" کا لفظ عبارت ہے $\frac{1}{6}$ حصہ سے۔ تو جب اس نے غلام کے لئے اپنے مال کے $\frac{1}{6}$ حصہ کی وصیت کی تو اس کی گردن کا چھٹا حصہ وصیت میں داخل ہو گیا۔ باقی رہا "جزء" کا لفظ تو وہ گردن کی وصیت کو شامل نہیں۔ اس لفظ میں ورثاء کو اختیار ہوگا کہ وہ اس "جزء" کی تعیین کریں۔ واللہ عزوجل اعلم

مُقید تدبیر: مقید تدبیر کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرے مگر کسی صفت کو ملا کر۔ یا اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کرے

مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اپنے اس مرض سے مرا یا اپنے اس سفر میں مرا تو تو آزاد ہے" یا کہے "اگر میں قتل کر دیا گیا تو تو آزاد ہے" یا "اگر میں غرق ہو گیا تو تو آزاد ہے" یا "اس مرض سے یا میرے اس سفر میں مجھے کوئی حادثہ پیش آ گیا تو تو آزاد ہے اور اس طرح کی کوئی اور صفت جس سے یہ احتمال ہو کہ شاید اس صفت (حالت) پر موت واقع ہو اور یہ بھی ہو سکتا کہ اس صفت پر موت واقع نہ ہو۔ اور اسی طرح مولیٰ جب اپنی موت کے ساتھ کوئی اور ایسی شرط بیان کرے جو پائی جا سکتی ہو اور نہ بھی پائی جا سکتی ہو تو وہ غلام مدبّر مقید ہے جس کا حکم انشاء اللہ اس کی جگہ پر بیان ہو گا۔

فقیہ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ اگر آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "جب میں مروں گا اور مجھے دفن کر دیا جائے گا یا مجھے غسل دے دیا جائے گا یا مجھے کفن پہنا دیا جائے گا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہو گا کیونکہ اس نے عتق کو موت اور ایک دوسری شے کے ساتھ معلق کیا لہٰذا مدبّر مطلق نہ ہوا۔ پھر اگر مولیٰ مر گیا اور وہ غلام اس کی ملک میں ہے تو قاعدہ استحسان (ظاہر قیاس کو چھوڑ کر حکم لگانے) کا تقاضا یہ ہے وہ تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے آزاد نہ کیا جائے جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ "جب میں مر جاؤں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے پھر مولیٰ مر جائے اور غلام اس گھر میں داخل ہو جائے تو آزاد نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال میں سے آزاد کر دیا جائے کیونکہ مولیٰ نے عتق کو موت اور متعلقات موت سے معلق کیا تھا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے اگر وہ عتق کو اپنے نصف کی موت سے معلق کرتا تو اس کا حکم مقید مدبر کا حکم ہوتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ یہ کہے کہ "جب میں مروں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے" لیکن وہاں گھر میں داخل ہونے کا موت سے کوئی تعلق نہیں۔ تو یہ موت کے ساتھ تعلیق نہ ہو گی اور جب تعلیق نہ ہو گی تو سرے سے تدبیر بھی نہ ہوئی بلکہ مطلق یمین (قسم) ہو گی جو موت کے ساتھ باطل ہو جائے گی جیسا کہ دیگر قسمیں (اپنے اوپر عائد کردہ شرطیں) باطل ہو جاتی ہیں۔

تدبیر مطلق اور مُعلّق

پھر تدبیر کبھی مطلق ہوتی ہے اور کبھی کسی شرط کے ساتھ معلق۔ مطلق کا بیان اوپر ہو چکا باقی رہی معلق تو اس کی صورت یوں ہے کہ آدمی غلام سے کہے "اگر میں فلاں گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا یا جب زید آئے گا تو تو آزاد ہے" یہ صورت تدبیر اس لیے ہے کہ تدبیر حریت کے حق کو ثابت کرنے کا نام ہے اور حقیقی حریت (آزادی) کو شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے اسی طرح تدبیر کو بھی شرط کے ساتھ معلق کیا جا سکتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں بیان فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے جب یہ کہا کہ "اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد آزاد ہے" تو اگر اس نے اپنے قول "ان شئت" (اگر تو چاہے) سے ابھی چاہنے کی نیت کی اور غلام نے اسی وقت عتق کو چاہ لیا تو وہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو ایک شرط یعنی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور وہ شرط پائی گئی لہٰذا وہ مدبر ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ "ان دخلت الدار فانت مدبر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے) کہتا تو مدبر ہو جاتا۔ اور اگر "ان شئت" (اگر تو چاہے) کہنے سے مولیٰ کی نیت بعد از موت غلام کا چاہنا

ہو تو مولیٰ کی موت سے پہلے غلام کی مشیت (چاہنا) معتبر نہیں کیونکہ مولیٰ نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جو موت کے بعد پائی جائے گی۔ تو موت سے قبل اگر وہ شرط پائی گئی تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر مولیٰ مرجائے اور غلام اس کی موت کے وقت عتق کو چاہے تو وہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس (زیر بحث صورت) سے مراد یہ ہے کہ اسے وصی یا وارث آزاد کرے کیونکہ عتق یہاں صرف موت سے معلق نہیں بلکہ موت اور موت کے بعد ایک دوسرے امر سے معلق ہے تو یہ بمنزلہ اعتاق کی وصیت کے ہے تو ضروری ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ وارث آزاد نہ کرے۔ اور جصاص نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ورثاء اسے آزاد نہ کریں۔

مسائل ابن سماعہ، عیسیٰ بن ابان اور ابو سلیمان نے امام محمدؒ سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کسی آدمی سے یہ کہا کہ "جب میں مرجاؤں تو اگر تو چاہے تو میرے اس غلام کو آزاد کر دینا" یا یوں کہا کہ "جب میں مرجاؤں تو میرے اس غلام کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" پھر وہ شخص مرگیا اور اس نے مجلس میں یا مجلس کے بعد غلام کے عتق کو چاہا تو اسے اختیار ہے کہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ یہ اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت ہے اور وصیتوں میں یہ لازمی نہیں کہ اسے اسی مجلس میں ہی قبول کیا جائے۔ اور اسی طرح اگر اس شخص نے اس آدمی سے یہ کہا "اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد میرا یہ غلام آزاد ہے" پھر اس آدمی نے اس کی موت کے بعد اسی مجلس یا اس مجلس کے بعد چاہ لیا تو وصیت واجب ہوگئی کیونکہ وصیت کا قبول کرنا اسی مجلس میں لازمی نہیں۔ اور اس صورت میں غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ ورثاء یا وصی یا قاضی اسے آزاد نہ کرے اور یہ قول حاکم اور جصاص کے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ وہاں مولیٰ نے عتق کو غلام کی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور یہاں ایک دوسرے آدمی کی مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "میری موت کے بعد اگر تو چاہے تو آزاد ہے" پھر مولیٰ مرگیا اور غلام اس مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا جس میں اسے مولیٰ کی موت کا علم ہوا تھا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا تو اس کا ایسا کرنا اس کی طرف سونپی گئی مشیت کو باطل نہیں کرتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ یہ اعتاق کی وصیت ہے نہ کہ تملیک۔ اور وصیت کا قبول کرنا مجلس پر موقوف نہیں۔

وقت کی طرف منسوب تدبیر کسی وقت کی طرف منسوب تدبیر کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے شروع میں مدبر ہے" تو جب وہ وقت آئے گا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ تدبیر حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے اور وہ اضافت کو برداشت کر سکتی ہے جیسا کہ حقیقی حریت کا اثبات اضافت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ تدبیر جس طرح شرط کے ساتھ تعلیق کو برداشت کر سکتی ہے اسی طرح اضافت کو بھی برداشت کر سکتی ہے۔

فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے" تو وہ غلام مدبر نہیں ہے اور نہ ہی آزاد ہوگا بجز اس صورت کے

کہ مولیٰ خود اسے آزاد کر دے۔ اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جملہ ویسے ہی باطل ہو گیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک ماہ سے قبل اگر وہ کوئی جرم کرے تو اسے اس جرم کے بدلے میں دفع (حوالے) کیا جاتا ہے اور اگر وہ مقروض ہو جائے تو اسے بیچ دیا جاتا ہے۔

اور قیاس میں باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ اس نے عتق کو اپنی موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو پھر وہ جونہی مرا، غلام کے اندر موجود ملک ورثاء کی طرف منتقل ہو گئی تو ایک ماہ بعد عتق کے ثابت ہونے کا احتمال نہ ہو گا لہٰذا یہ تدبیر باطل ہو گی مگر قاعدہ استحسان کے اعتبار سے فقہاء نے اسے اعتاق کی وصیت بنایا ہے کیونکہ عقلمند آدمی کے تصرف (فعل) کو حتی الامکان صحیح ہی سمجھنا چاہیے اور زیر بحث صورت کو موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے پر اعتاق کی وصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے لہٰذا اسے اسی چیز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر غلام سے یہ کہا کہ "تو میری موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے تو وہ مدبر نہ ہو گا کیونکہ اصل میں اس نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ تکلم کے وقت سے اپنی موت سے قبل ایک مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اس مخصوص وقت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے دونوں چیزوں کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام کے وقت سے ایک مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی مولیٰ مر جائے لہٰذا وہ فی الحال مدبر نہ ہو گا اور جب مولیٰ کی موت سے قبل ایک مہینہ گذر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو تو کرخی نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک مدبر ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدبر نہیں ہے اور فقیہ قدوری۔ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی یہ علت بیان کی کہ جب مہینہ گذر گیا تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ اس نے کہا تھا "میری موت سے قبل ایک مہینہ گذرنے پر تو آزاد ہے" اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ وہ مدبر نہیں ہو گا اور اس کی بیع (بیچنا) جائز ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی صحیح ہے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح ہونا اس طرح ہے کہ مدبر نام ہے اس غلام کا جس کے عتق کو فقط مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو اور یہاں مولیٰ نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اسے آغاز مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اسی طرح عتق کا حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک آغاز مہینہ سے ظہور کے طریقے پر ثابت ہوتا ہے (یعنی عتق واقع تو ہو جاتا ہے مگر اس کا ظہور مہینے کے بعد ہوتا ہے) یا آغاز مہینہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بذریعہ تدبیر ثابت ہونے والا عتق موت کی حالت پر موقوف ہے اور یہ عتق موت کی طرف منسوب نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ فقیہ قدوری نے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی تھی وہ صحیح نہیں ہے۔

باقی رہا صاحبین کے قول کے مطابق صحیح ہونا تو اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ کتاب النوادر میں تو مذکور ہے کہ غلام مدبر مطلق ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مہینہ گذر گیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا عتق فقط مولیٰ کی موت سے معلق ہے تو اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے مہینہ گزرنے کے وقت کہا "تو میری موت کے بعد آزاد ہے" تو یہ مدبر مطلق ہو گیا۔ مگر ظاہر الروایت میں صاحبین کے نزدیک غلام مدبر نہیں ہو گا کیونکہ مولیٰ نے غلام کے عتق کو موت کے ساتھ معلق نہیں کیا بلکہ مہینے

کے ساتھ معلق کیا ہے۔

مسائل اگر مولی نے غلام سے یہ کہا کہ "جس روز میں مروں تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے جس دن میں مروں"، تو اگر اس نے "یوم" کے لفظ سے فقط دن کی نیت کی نہ کہ رات کی تو وہ مدبر نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اس لفظ کے حقیقی معنوں کی نیت کی کیونکہ لغت میں "یوم" دن کی سفیدی کو کہتے ہیں اور ادھر ہو سکتا ہے کہ اس کی موت دن کی بجائے رات کو واقع ہو تو یہ مدبر مطلق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اِس لفظ سے مطلق وقت کی نیت کی تو وہ مدبر ہے کیونکہ یوم کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ الخ (الانفال: ۱۶)

(ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس دن پھیرے گا..... تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا۔

تو جو شخص رات کے وقت اپنی پیٹھ پھیرے اسے بھی یہ وعید شامل ہے۔

○ فقیہ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ جس نے غلام سے کہا "اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مر گیا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کیا اور وہ موت موصوف ہے ایک ایسی صفت کے ساتھ جو پائی جا سکتی ہے اور نہیں بھی پائی جا سکتی۔

○ اگر مولی نے یہ کہا کہ "اگر میں سو سال تک مر جاؤں تو تو آزاد ہے" یا اتنی لمبی مدت بیان کرے جس تک عموماً انسان زندہ نہیں رہتا تو غلام مدبر ہے کیونکہ اس کی موت اتنی مدت تک لامحالہ واقع ہو جائے گی۔

○ فقیہ ہشام نے امام محمدؒ سے روایت کی کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنے غلام سے کہا "تو مدبر ہے میری موت کے بعد" تو وہ اسی وقت مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو منسوب کیا بعد از موت کے وقت کی طرف۔ اور موت کے بعد تدبیر کا کوئی تصور نہیں۔ لہٰذا اس کا "بعد موتی" کہنا لغو ہوگا اور "انت مدبر" (تو مدبر ہے) کہنا باقی رہے گا۔ یا اس کے قول "انت مدبر" کو "انت حر" کے معنوں میں لیا جائے گا تو پھر یہ یوں ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد۔

عوض کے بدلے تدبیر اگر مولی نے غلام سے کہا "تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو غلام کا اس شرط کو قبول کرنا (یا نہ کرنا) موت کے بعد ہوگا جامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایۃ کا جواب ہے۔ اور اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ اس صورت میں مولی کی زندگی ہی میں غلام کو اس شرط کو قبول یا رد کرنا ہوگا۔ نہ کہ اس کی موت کے بعد جب اس نے اس عوض یا شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور وہ مدبر ہو گیا اور اب اس پر یہ ہزار درہم دینا لازم نہ ہوگا اور جب مولی مرے گا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک عوض

نے پہلے فی الحال عتق کو واجب کرنا ہے مگر موت کے بعد تک عتق متأخر رہتا ہے تو غلام کے قبول کا اعتبار اسی مجلس میں ہوگا۔ جیسا کہ مولی غلام سے اگر یہ کہتا کہ "اگر تو چاہے تو فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے" تو اس مہینے کے آغاز میں ثبوت حریت کے لیے اسی مجلس میں مشیت کا اعتبار ہے۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب اس (غلام) نے اس شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ قبول کے وقت اس پر کوئی شے لازم نہیں ہوئی لہٰذا عتق کے وقت بھی کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور ظاہر الروایت والی روایت کہ بعد از موت قبول یا رد کا اعتبار ہوگا" کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایجاب (بعوض عتق واجب کرنے) کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا قبول بھی موت کے بعد ہوگا کیونکہ "قبول" ہمیشہ "ایجاب" کے بعد ہی ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ موت کے بعد آزاد کرنا ایک وصیت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے اور وصیتوں کا قبول کرنا موت کے بعد ہوا کرتا ہے اور جب قبول موت کے بعد ہوا تو مولی کی زندگی میں غلام کے قبول کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد از موت قبول کا اعتبار ہوگا۔ پھر جب غلام نے مولی کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو کیا وہ نفس قبول سے ہی آزاد ہوگا یا وارث یا وصی یا قاضی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگا؟ اس سوال کا جواب جامع صغیر میں مذکور نہیں۔

مسائل اگر مولی نے غلام سے کہا "تو ہزار کے بدلے مدبّر ہے" اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مدبر ہوگا اور مال اس سے ساقط ہوگا۔ کرخی نے اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے "تدبیر" کو مال کے قبول کرنے کی شرط کے ساتھ معلّق کیا تو جب اس نے شرط کو قبول کر لیا تو وہ مدبر ہو گیا اور مدبر بھی مولی کی ملک (مال) کے عوض۔ لہٰذا یہ بات جائز نہیں کہ اس پر اپنے مولی ہی کے لئے دَین (قرض) لازم ہو۔ بایں وجہ وہ مال ساقط ہو جائے گا۔

○ فقیہ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا "تو ہزار کے عوض مدبر ہے" تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کو اس وقت قبول کا کوئی حق نہیں اور مولی اسے بیچ سکتا ہے چاہے اس نے اس شرط کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پھر اگر مولی مر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو اور وہ کہے کہ میں نے عوض کو قبول کر لیا ہے تو وہ ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے اور یہی روایت ہے عمرو کی امام محمد سے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر غلام نے اس شرط کو قبول نہ کیا حتی کہ مولی مر گیا تو اب اسے قبول کرنے کا اختیار نہیں اور ان کا قول "ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے" بظاہر وصی یا وارث کے اعتاق کے بغیر عتق کے ثبوت کو چاہتا ہے۔ اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں بیان کیا ہے کہ مولی جب کہے "جس وقت میں مر جاؤں تو تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے" تو یہ صورت موت کے بعد قبول کی محتاج ہے پھر جب غلام نے مولی کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو فقط قبول کرنے سے آزاد نہیں ہوگا یہاں تک کہ ورثا، یا وصی اسے آزاد کرے کیونکہ عتق کا واقع ہونا موت سے مؤخر ہو گیا ہے اور ہر وہ عتق جس کا وقوع موت سے مؤخر ہو جائے، وارث یا وصی کی طرف سے واقع کیے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ

وہ اعتاق کی وصیت ہو جاتا ہے لہٰذا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ ورثاء یا وصی کی طرف سے اعتاق نہ پایا جائے جیسا کہ مولیٰ اگر غلام سے کہے کہ "تو میرے موت کے ایک دن بعد یا ایک ماہ بعد آزاد ہے" تو وہ اس وقت تک آزاد نہیں ہوتا جب تک کہ ایک دن یا ایک ماہ گذرنے کے بعد وارث یا وصی آزاد نہ کرے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ اعتاق کی وصیت ہیں، جبکہ غلام وارث کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے، بطور تعلیق اور فوری طور پر بھی اسے آزاد کیا جا سکتا ہے حتیٰ کہ وارث یا وصی نے اگر اسے کہا "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تُو آزاد ہے" اور وہ داخل ہو گیا تو فوراً آزاد ہو جائے گا اور وصی تنجیز (نئے سرے سے فوری طور پر آزاد کرنے) کا مالک ہے نہ کہ تعلیق کا۔ حتیٰ کہ اگر اس کے عتق کو داخلہ کے ساتھ معلق کیا اور وہ گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وارث یا وصی میت کی طرف سے بطور خلیفہ یا قائم مقام کے تصرف کرتا ہے گویا کہ وارث اور وصی اس (میت) کے حکم کے مطابق تصرف کر رہے ہیں اور ان کا تصرف میت کی حد حکم سے بڑھ نہیں سکتا۔ جیسا کہ وکیل نہیں بڑھ سکتا۔ اور اعتاق کا وکیل تعلیق کا اختیار نہیں رکھتا۔

○ اگر وصی وارث نے غلام کو اس کفارے میں آزاد کیا جو اس پر لازم تھا تو وہ کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ میت کی طرف سے واقع ہوا ہے اور ولاء میت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ وارث کی طرف سے کیونکہ معنوی طور پر اعتاق اسی میت کی طرف سے ہوتا ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا "تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے"، تو بلا اختلاف مولیٰ کی زندگی میں قبول کا اعتبار ہے کیونکہ اس نے دو حالوں میں بعد از موت ثبوت عتق کے لئے قبول کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب غلام نے اس شرط کو قبول کر لیا تو مدبر ہو گیا اور اس پر کوئی مال واجب نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ بلا کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ دلیل ہے امام ابو یوسفؒ کی تمام گذشتہ مسائل میں (واللہ عزوجل الموافق۔)

○ اگر مولیٰ نے کہا "ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا وہ میری موت کے بعد آزاد ہے" تو جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ مدبر ہو گیا اور جس غلام کا اس کلام کے بعد مالک بنے گا وہ بغیر تدبیر کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اس کلام میں وہ غلام داخل نہیں ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس ایجاب سے مراد وہ غلام ہے جو فی الحال اس کی ملک میں ہے۔ مستقبل میں بننے والا غلام اس سے مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حال اور استقبال دو مختلف مفہوم ہیں اور ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا لہٰذا بعد میں ملک کے اندر آنے والا غلام اس اعتاق میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح تدبیر کے معاملہ میں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تدبیر یمین اور وصیت کے معنوں میں ہے۔ یمین کا معنی تو ظاہر ہے کیونکہ یہ شرط کے ساتھ عتق کی تعلیق ہے۔ پھر یمین ملک میں موجود یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب میں صحیح ہوتی ہے۔ اور وصیت کا تعلق اس مال کے ساتھ ہوتا ہے جو بالفعل موصی (وصیت کرنے والے) کی ملک میں ہوتا ہے اور اس مال کے ساتھ بھی ہوتا ہے جو بعد میں اس کی ملک کے اندر آئے گا چنانچہ جس شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی میں فی الحال

مملوک بھی داخل ہو گا اور وہ مملوک بھی جو اس کی موت کے وقت تک اس کی ملک میں آئے گا۔
باقی رہا امام ابویوسفؒ کا یہ کہنا کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات دو معنوں پر مشتمل ہوتا بھی ہے جیسے کتابہ کا لفظ اور مال کے عوض اعتاق یہ دونوں لفظ یمین اور معاوضہ کے دو معنوں پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح یہ لفظ ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

دوسری فصل

رکنِ تدبیر کی شرائط کا بیان

رکن تدبیر کی شرائط کئی قسم کی ہیں جن میں سے بعض تدبیر کی دونوں قسموں یعنی مطلق اور مقید دونوں کو شامل ہیں اور بعض صرف تدبیر کی قسم مطلق کے ساتھ خاص ہیں تو وہ شرائط جو تدبیر کی دونوں قسموں کو شامل ہیں تو وہ وہی ہیں جن کو ہم نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ تدبیر رکن تدبیر کے عاد ہونے کے بعد ہی صحیح ہوگی جو استثناء سے خالی ہو جس کا صدور اس کے اہل سے ہو اور جو اپنے محل کی طرف منسوب ہو۔ اور تدبیر صحیح نہیں ہوتی مگر ملک کے اندر چاہے وہ تدبیر فوری ہو، یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو مثلاً کسی غلام سے اگر یہ کہے کہ "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبر ہے" یا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو مدبر ہے" تو یہ تدبیر صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقی حریت کا التزام بعد از موت کیا ہے اور حق حریت کا اثبات فی الحال کر رہا ہے اور حق حریت اس وقت ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فی الحال اس کی ملک میں نہ ہو اس لیے کہ جب وہ فی الحال اس کی ملک میں ہوگا تو ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت بھی ملک میں ہوگا اور جب فی الحال ہی اس کی ملک میں نہیں تو بظاہر یہی لگتا ہے کہ شرط کے پائے جانے کے وقت بھی ملک میں نہیں ہوگا لہٰذا شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت حق حریت ثابت نہ ہوگا اور تدبیر کی اصل غرض و غایت بھی حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ آگے چل کر ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔
اور ان عام شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق مولیٰ کی موت کے ساتھ ہو چنانچہ کسی دوسرے آدمی کی موت کے ساتھ غلام کے عتق کو معلق کیا مثلاً کہا "اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے" تو وہ مدبر نہیں ہوگا۔
باقی رہی وہ شرط جو صرف تدبیر کی ایک قسم مطلق کے ساتھ خاص ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ عتق کی تعلیق مولیٰ کی مطلق (غیر مقید) موت کے ساتھ ہو اور اگر تعلیق مطلق موت کی بجائے ایسی موت کے ساتھ ہوئی جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تدبیر مطلق نہ ہوگی بلکہ مقید ہوگی۔ دوسری یہ کہ اکیلے مولیٰ کی موت کے ساتھ تعلیق ہو اور اگر اس نے عتق کو اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ بھی تدبیر مطلق نہ ہوگی اور ان دونوں شرطوں کے متعلقہ مسائل ہم نے پیچھے ذکر کر دیئے ہیں۔

تیسری فصل

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر امام ابوحنیفہؒ علیہ الرحمۃ کے نزدیک متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین (امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک متجزی نہیں۔ کیونکہ تدبیر حال کے اعتبار سے حق حریت کا اثبات ہے۔ لہٰذا اسے حقیقی حریت کے اثبات پر اعتبار کیا جائے گا اور حقیقی حریت کا اثبات امام صاحب کے نزدیک متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اسی طرح تدبیر انجام کے اعتبار سے حق حریت کو ثابت کرتا ہے اور انجام حقیقی حریت کا اثبات ہے تو یہ تدبیر بھی اعتاق ہوئی جس میں ائمہ کے درمیان اختلاف بھی لازمی ہوگا۔ چنانچہ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ:۔

مشترک غلام کو مدبّر بنانا ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا اور اس کے شریک کا حصہ بدستور اس کی ملک میں رہے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر متجزی ہے لہٰذا وہ اسی (مدبّر) کے حصے میں منحصر رہے گی۔ پھر مدبّر اگر مالدار ہو تو دوسرے شریک کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں۔ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو مدبر بنا دے، چاہے تو مکاتب بنا دے، چاہے تو مدبّر ساتھی سے تاوان وصول کرے، چاہے تو غلام سے سعایت کرائے (یعنی جو مال کما کر دینا اس کے ذمہ ٹھہرا ہے وہ لے لے) اور چاہے تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے۔ اعتاق تدبیر، کتابت اور سعایت کرانے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ اس کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر اب اسے اعتاق کی طرف نکالنا ہوگا۔ اور مدبر شریک سے اسے تاوان لینے کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اس (مدبّر) نے اپنے حصے کو مدبّر بنا کر بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے غلام کو مطلق ملک بننے کی محل سے خارج کر دیا ہے یعنی اس کا ساتھی اب غلام کو نہ بیچ سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے۔ تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے ان تصرفات کے حق کو ضائع کیا ہے لہٰذا اسے (شریک کو) تاوان لینے کا حق ہے۔ باقی رہا غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار تو وہ اس لیے کہ اس کے ایک جزء میں ابھی حریت ثابت ہی نہیں ہوئی لہٰذا اس حصے کو غلامی پر باقی رکھنا اس کے لئے مفید بھی ہے کیونکہ وہ غلام سے محنت مزدوری کرانے کا اور خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب تک مدبر زندہ ہے اسے (شریک ساکت کو) غلام کو حریت کی طرف نکالنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

پھر اگر اس (شریک ساکت) نے اعتاق (آزاد کرنے) کو اختیار کر لیا تو مدبر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کی قیمت غلام مدبر کے حساب سے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کے مدبر شدہ حصے کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا وہ اس سے مدبر شدہ حصے کا تاوان وصول کر لے گا۔ اور غلام کی ولاء (ترکہ) دونوں ساتھیوں میں مشترک ہوگی۔ اس لیے کہ اعتاق دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ کیونکہ مدبّر کا حصہ آزاد کنندہ کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا کہ تدبیر اس چیز سے مانع ہے۔ اور

آزاد کنندہ کو اختیار ہو گا کہ جو اس نے تاوان دیا ہے وہ غلام سے لے لے کیونکہ اعتاق کی منفعت اسی (غلام) کو حاصل ہوئی ہے اور مدبر کنندہ کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ مکاتب بنا دے اور خواہ غلام سے کمائی کرا کر قیمت وصول کر لے۔ البتہ اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے جسے مکمل آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب آزاد کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو پھر مدبر کنندہ کے لئے تین اختیارات ہیں۔ خواہ اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ غلام سے سعایت کرا لے اور خواہ اسے مکاتب بنا دے اور اگر شریک ساکت نے تدبیر کو اختیار کر لیا اور اس نے بھی اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا اور اس کا شریک ساکت بھی تصرف (مدبر بنانے) میں اس کے مساوی ہو گیا۔ پھر اگر ان دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا تو متوفی کا حصہ بذریعہ تدبیر آزاد ہو گا اور وہ متوفی کے تہائی مال میں سے ہو گا کیونکہ تدبیر وصیت کے زمرے میں آتی ہے اور اب غلام چاہے تو باقی نصف قیمت کے واسطے سعایت کر کے مکمل آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ وہ معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد ہو) بن چکا ہے۔ اور اگر زندہ ساتھی چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا مکاتب بنا دے مگر اسے اپنے حال پر باقی نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ اب وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر دوسرا زندہ ساتھی بھی غلام سے سعایت کی رقم لینے سے پہلے پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بھی اس کی تہائی مال میں سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ اور سعایت باطل ہو جائے گی کیونکہ اب عتق مولیٰ کی موت سے حاصل ہو گیا اور مدبر جب اپنے مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جائے اور اس کی قیمت تہائی میں سے برآمد ہوتی ہو تو اس پر سعایت واجب نہیں ہوتی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سعایت کا باطل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کے مطابق ہے باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق سعایت باطل نہیں ہوتی کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہٰذا پہلے شریک کی موت سے غلام پورے کا پورا آزاد ہو گیا اور دوسرے کے لیے سعایت اس پر لازم ہو گئی درآنحالیکہ وہ آزاد ہے اور یہ سعایت کا اس پر واجب ہونا بمنزلہ آزاد آدمی پر قرضہ کے ہے اور قرضہ موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق سعایت کا باطل ہونا اس طرح ہے کہ دوسرے ساتھی کا حصہ اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ غلام سعایت کی رقم ادا نہ کرے دریں صورت کہ دوسرے ساتھی نے سعایت کو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے تو جب دوسرا شریک بھی مر گیا اور یہ غلام مدبر ہے جس کا مولیٰ مر گیا ہے اور اس کی قیمت تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہے تو یہ بغیر سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت کتابت کو اختیار کرے اور اپنے حصے کو مکاتب بنا دے تو یہ کتابت صحیح ہو گی کیونکہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے۔ تو اگر غلام نے کتابت کی رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گیا اور اگر غلام کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ مر گیا اور غلام تہائی مال سے نکل سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اس سے کتابت کی رقم ساقط ہو جائے گی اور اگر تہائی مال سے نہ نکل سکتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ

(شریک ساکت) کا اس غلام کے علاوہ اور کوئی مال ہی نہ ہو تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔

اگر شریک ساکت نے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کو اختیار کر لیا اور مدبر کنندہ نے تاوان دے دیا تو کل غلام مدبر کنندہ کے لئے ہو گا کیونکہ تاوان کے باعث اس کے شریک کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور غلام کی ساری ولاء مدبر کنندہ کے لئے ہو گی اس لیے کہ اس کا تمام عتق اسی کی ملک سے ہوا ہے اور مدبر کنندہ کو یہ حق ہو گا کہ اس نے جو تاوان ادا کیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ اس کا شریک غلام سے سعایت کرا سکتا تھا جب اس نے تاوان ادا کر دیا تو اپنے شریک کے قائم مقام ہو گیا۔ پھر مدبر کنندہ اگر مر گیا تو غلام کا نصف مولی کے تہائی مال سے آزاد ہو گا کیونکہ اس کا نصف مدبر ہے جو مولی کی موت کے باعث آزاد ہو جائے گا لیکن تہائی مال سے آزاد ہو گا کیونکہ تدبیر وصیت ہے اور باقی پورے نصف کی آزادی کے لیے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا کیونکہ وہ نصف غلام تھا اور اگر ورثاء چاہیں تو اس نصف کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتے ہیں اور چاہیں تو اسے اپنے حال پر بھی چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر شریک ساکت نے غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کر لیا تو غلام اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا۔ پھر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اس کا وہ نصف آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت مدبر کنندہ کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا کیونکہ عتق ایک ایسے سبب کے باعث حاصل ہوا ہے جس میں اس کا کوئی دخل نہیں لہٰذا اس میں تاوان کے واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حصے کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ غلام اب معتق البعض کی طرح ہو گیا ہے پھر جب اس نے مدبر کنندہ کو بھی ادائیگی کر دی تو پورا آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (ترکہ) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملکیت پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر کنندہ سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی مر جائے تو غلام سے سعایت ساقط ہو جائے گی اور اس کا وہ نصف مدبر کنندہ کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت نے اپنے حصے کو اس کے حال پر چھوڑنے کو اختیار کیا اور پھر وہ مر گیا تو اس کے حصہ میں وراثت چلے گی اور غلام کو آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے، سعایت کرانے اور اسے اپنے حال پر چھوڑنے کے سلسلے میں اختیار ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ اس (شریک ساکت) کا حصہ ان (ورثاء) کو منتقل ہو گیا ہے اور اسے یہ اختیارات حاصل تھے۔

اور اگر مدبر کنندہ مر جائے تو اس کا حصہ اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور مدبر نہ بنانے والے کو یہ حق حاصل ہو گا کہ چاہے تو اپنی نصف قیمت کے لئے غلام سے سعایت کرا لے اور چاہے تو اسے مدبر بنا دے، یا مکاتب بنا دے البتہ اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے لہٰذا اسے پوری آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں ساتھیوں کے درمیان مشترک ہو گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل

اس وقت کے لیئے ہے جب کہ مدبر کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لئے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کے اختیار کے علاوہ باقی تمام مذکورہ اختیارات ہیں۔

صاحبین کے قول کے مطابق جب ایک ساتھی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو سارا غلام مدبر ہو گیا کیونکہ تدبیر ان کے ہاں متجزی (قابل تقسیم) نہیں۔ اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے لیے اس کی نصف قیمت کا تاوان ادا کرے گا چاہے وہ مالدار ہو یا تنگدست۔ ایک شریک کی طرف سے تدبیر اور اعتاق کے درمیان صاحبین نے فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اعتاق (آزاد کرنے) کے مسئلے میں آزاد کنندہ شریک اگر تنگدست ہو تو وہ شریک ساکت کے حصے کا تاوان نہیں دے گا بلکہ غلام سعایت (کمائی) کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ مدبر کنندہ پر ہر حالت میں تاوان اس لیے ہے کہ یہ تلف کرنے کا تاوان ہے یا مالک بننے کا تاوان یا مال کو روک لینے کا تاوان اور اس قسم کا تاوان شریعت کے اصول میں حالت فراخی یا حالت تنگی سے بدل نہیں جاتا بلکہ ہر حالت میں واجب ہوتا ہے۔ اعتاق کے مسئلے میں استثناء کی وجہ یہ ہے کہ وہاں غلام پر سعایت کا واجب ہونا برخلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔ دوسرے یہ کہ اعتاق کے باعث آزاد کنندہ کی ملک غلام سے زائل ہو گئی اور وہ آزاد ہو گیا لہٰذا وہ آزاد ہوتے ہوئے اپنے دوسرے مولیٰ کے لئے سعایت کرے گا۔ اور یہاں (تدبیر کے مسئلے میں) تدبیر کے بعد ملک قائم رہتی ہے اور مدبر کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے لہٰذا یہاں ... کرانا ممکن نہیں۔ یہ ساری مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں میں صرف ایک مدبر بنائے یا یکے بعد دیگرے مدبر بنائیں۔ اور اگر

دونوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مُدَبَّر بنانا

دونوں شریکوں نے ایک ساتھ غلام کو مدبر بنا دیا۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر ہر ایک شریک نے کہا "میں نے تجھے مدبر بنا دیا ہے" "یا تو مدبر ہے" یا "تجھ میں میرا حصہ مدبر ہے" یا کہا "جب میں مروں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد" اور دونوں کا یہ کلام ایک ساتھ زبان سے نکلا ہو تو غلام بلا اختلاف دونوں کا مدبر بن جائے گا کیونکہ ہر ایک کی تدبیر نے اپنی ملک کو پایا ہے لہٰذا غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا پھر جب ان میں سے ایک مر گیا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، یا مکاتب بنا دے یا غلام سے سعایت کرا لے مگر اسے اپنے حال پر نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر سعایت کی رقم وصول کرنے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر جائے تو سعایت باطل ہو جائے گی اور غلام اگر تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اگر دونوں شریکوں نے غلام سے یہ کہا کہ "جب ہم مریں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے ہماری موت کے بعد" اور دونوں نے یہ بات کہی بھی ایک ساتھ تو غلام مدبر نہ ہو گا کیونکہ ہر شریک نے غلام کے عتق کو اپنی اور اپنے ساتھی کی موت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ ہر ایک نے کہا "اگر میں مروں اور فلاں مرے" البتہ جب دونوں میں سے ایک مر جائے تو دوسرے کا حصہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اب اس کا عتق صرف اپنے مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق ہو گیا ہے اور مرنے والے کا حصہ ورثاء کی میراث ہو گا اور انہیں یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہیں تو اس کو آزاد کر دیں

یا مدبر بنا دیں یا مکاتب بنا دیں یا اس سے سعایت کرا لیں یا دوسرے شریک سے، اگر وہ مالدار ہے تو تاوان لے لیں اور جب دوسرا بھی مرگیا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اسے صرف ایک نے یا دونوں شریکوں نے مدبر کیا ہو۔

ایک شریک کا مدبر بنانا اور دوسرے کا آزاد کرنا

اگر ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور دوسرا شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ دو میں سے ایک صورت حال سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں کلام (تدبیر اور اعتاق) ایک دوسرے کے بعد ان کی زبان سے نکلے ہوں گے یا ایک ساتھ نکلے ہوں گے۔ پھر اگر ایک دوسرے کے بعد نکلے ہوں تو دونوں کلموں میں سے پہلے نکلنے والا معلوم ہوگا یا نہیں معلوم ہوگا۔ اگر پہلے نکلنے والا معلوم ہو اور وہ اعتاق ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دیا پھر دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ صورت حال امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو کل غلام آزاد ہوگیا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے اور اس صورت میں دوسرے شریک کا مدبر بنانا باطل ہے اس لیے کہ تدبیر آزاد آدمی پر واقع ہو رہی ہے اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) ساری کی ساری آزاد کنندہ کے لیے ہے کیونکہ کل غلام اسی کے اعتاق سے آزاد ہوا ہے البتہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر مدبر کنندہ کے لیے تاوان ہے اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام کے ذمہ سعایت ہے جس کی وجہ ہم کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں تو یہ غلام اس غلام کی مانند ہوگیا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا اور دوسرا خاموش رہا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا اس لیے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے پھر جب دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ تدبیر (مدبر بنانا) صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنی ہی ملک کو مدبر بنایا اور اگر دوسرے شریک نے آزاد کنندہ سے تاوان لے لیا تو یہ حصہ بوجہ تاوان ادا کرنے کے آزاد کنندہ کی میراث بن جائے گا کیونکہ دوسرے شریک کو چند اختیارات حاصل تھے جن میں سے ایک تاوان لینا بھی تھا۔ اور ایک اختیار تدبیر بھی ہے اور جب شریک ثانی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو اس نے اپنے حق کو پورا کر لیا لہٰذا شریک ثانی کے تدبیر اختیار کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ تاوان سے بری ہو جائے گا۔ اور مدبر کنندہ کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس حصے کو آزاد کر دے جو مدبر بن چکا ہے اور چاہے تو اسے مکاتب بنا دے اور چاہے تو غلام سے سعایت کرا لے۔ البتہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے لہٰذا اسے کسی نہ کسی طریقے سے عتق کی طرف نکالنا واجب ہے اور جب مدبر کنندہ مرگیا تو اس کا مدبر شدہ حصہ اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور اس غلام کی ولاء (جائیداد یا میراث) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ غلام کی مکمل آزادی دونوں کی طرف سے واقع ہوئی ہے آدھی بذریعہ اعتاق اور آدھی بذریعہ تدبیر اور ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر پہلے تدبیر واقع ہوئی ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا پھر دوسرے نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ صورت

ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو سارا غلام اسی کا مدبر بن جاتا ہے کیونکہ تدبیر ان کے نزدیک مثل اعتاق کے متجزی نہیں اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرے گا خواہ دولت مند ہو یا تنگدست۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارا غلام مدبر نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق کی طرح تدبیر بھی قابل تقسیم ہے۔ لہٰذا دوسرے شریک کا اعتاق (اپنے حصے کو آزاد کرنا) صحیح ہوگا اور غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے مدبر ہونے کی صورت میں نصف قیمت کے لئے آزاد کنندہ کی طرف رجوع کرے جبکہ آزاد کنندہ مالدار ہو جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ اور چاہے تو اپنے مدبر شدہ حصے کو آزاد کر دے اور پسند کرے تو غلام سے سعایت کرائے مگر اسے اپنے حال پر چھوڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے اور اگر دونوں کلام (تدبیر اور اعتاق) ایک ساتھ دونوں کی زبان سے ادا ہوں تو کوئی دوسرے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ تاوان دوسرے کا مال تلف (ضائع) کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ جب دونوں کلام ایک ساتھ صادر ہوئے تو ہر ایک اپنی ملک میں تصرّف کرنے والا ہوا نہ کہ دوسرے کی ملک کو ضائع کرنے والا۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب نہ ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تو یہ صحیح ہے کیونکہ اعتاق اور تدبیر دونوں ان کے نزدیک متجزی ہیں لہٰذا ایک نصف میں تدبیر صحیح ہوگی اور دوسرے میں اعتاق باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق اعتاق تو نافذ ہوگا مگر تدبیر باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق اور تدبیر دونوں متجزی نہیں۔ پھر اعتاق اور تدبیر میں اعتاق زیادہ قوی ہے لہٰذا وہ ادنیٰ (تدبیر) کو دفع کر دے گا۔

اگر اعتاق اور تدبیر میں سے ایک سابق تو ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ سابق (سبقت کرنے والا) کون ہے اور لاحق کون؟ تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ آزاد کنندہ، مدبر کنندہ کو غلام کی چوتھائی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام اس کے لئے سعایت کرے گا اور یہ قاعدہ استحسان کے ماتحت ہے اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ بات تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صورت اور وہ صورت جس میں دونوں کلام ایک ساتھ نکلیں، برابر ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں معاملے ایسے ہیں جن کی تاریخ معلوم نہیں لہٰذا شریعت کے اصول میں ان کے ایک ساتھ واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل کر مرنے والوں اور گر کر مرنے والوں کی ایک ساتھ موت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی لیے عام نص اور خاص نص کے بارے میں بعض اصولی علماء نے کہا ہے کہ جب وہ ٹکرا جائیں اور ان کی تاریخ (یعنی پہلے یا بعد میں ہونا) معلوم نہ ہو تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ وارد ہوئی ہیں اور پھر بیان کے طریقہ پر عام کو خاص پر بناء کر لیا جاتا ہے اور عام سے مراد وہ کچھ ہوتا ہے جو خاص کے علاوہ ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ پر تاوان کے واجب ہونے میں شک پڑ گیا اس لیے کہ اس کے وجوب کے سبب میں ہی شک واقع ہو گیا کیونکہ تدبیر اگر بعد میں واقع ہوئی ہو تو مدبر کنندہ تدبیر سے پہلے تاوان کے لئے آزاد کنندہ پر جبر کر سکتا تھا اور اگر تدبیر پہلے واقع ہوئی ہو تو آزاد کنندہ پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ پھر جب تاوان کے وجوب میں شک پڑ

گیا تو ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ تاوان شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث صورت میں استحسان کے قاعدے کے ماتحت جو یہ کہا گیا کہ آزاد کنندہ چوتھائی قیمت کا تاوان دے اور ایک چوتھائی کے لئے غلام سعایت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں کئی حالتوں کا اعتبار ہے اور وہ اس طرح کہ اعتاق اگر تدبیر پر مقدم ہو تو دوسرے شریک نے تدبیر کے باعث آزاد کنندہ کو تاوان سے بری کر دیا۔ اور اگر اعتاق بعد میں ہوا ہے تو آزاد کنندہ پر تاوان لازم ہے تو مدبر کنندہ پر جب دونوں حالتوں میں تاوان نہیں اور آزاد کنندہ پر ایک حالت میں تاوان ہے اور ایک حالت میں نہیں اور ادھر مضمون حصہ (جس کا تاوان ادا کرنا ہے) غلام کا نصف ہے تو یہ نصف بھی دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے نصف نصف ہو جائے گا لہٰذا نصف کے نصف یعنی ¼ کا تاوان آزاد کنندہ ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام مدبر کنندہ کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب اس چوتھائی کا تاوان لینا مشکل ہے اور غلام کو عتق کی طرف نکالنا بھی ضروری ہے تو اسے بذریعہ سعایت ہی عتق کی طرف نکالا جائے گا جیسا کہ آزاد کنندہ تنگدست ہوتا تو غلام سے سعایت کرائی جاتی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مدبرہ مشترکہ کے بچے کا مسئلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبرہ باندی نے بچہ جنا مگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ نہ کیا تو وہ بھی اپنی ماں کی طرح دونوں کے درمیان مدبر ہوگا کیونکہ مدبرہ کا لڑکا مدبر ہوا کرتا ہے جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تدبیر کے حکم میں بیان کریں گے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ بچے کا نسب اس شریک سے ثابت نہ ہو۔ یہی قول امام زفر کا ہے اور ہمارے فقہائے احناف میں سے طحاوی بھی اسی کی طرف مائل ہیں مگر قاعدہ استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

قیاس میں نسب ثابت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے جب اس (بچے) کو مدبر بنا دیا تو اس کی ولاء (میراث) کا حق دونوں کے لئے ثابت ہو گیا اس لیے کہ وہ ان دونوں کی مدبرہ کا لڑکا ہے اور مدعی سے نسب ثابت کرنے میں دوسرے کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے حالانکہ ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ نسب مدعی کے حصے میں ثابت ہو گیا اس لئے کہ ثبوتِ نسب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ملک میں وطی کرنا اور جب نسب اس کے حصے میں ثابت ہو گیا تو اس دوسرے شریک کے حصے میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہنا کہ ولاء کا حق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سلسلے میں ہم یہی کہیں گے کہ ہم تو صرف نسب ثابت کر رہے ہیں رہا حق ولاء تو وہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت نسب اور حق ولاء کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہٰذا نسب مدعی شریک سے ثابت ہو جائے گا اور نصف ولاء دوسرے شریک کے لئے باقی رہے گی۔ اس طرح نصف باندی شریک مدعی کے لئے ام ولد ہو جائے گی اور اس کا باقی نصف غیر مدعی کے لئے بدستور مدبر رہے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ استیلاد (باندی کو ام ولد یعنی بچے کی ماں بنانا) تو متجزی نہیں ہوتا اور یہ قول متجزی ہونے کا ہے تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے "کتاب العتاق" میں ذکر کیا کہ استیلاد بھی فی نفسہٖ تو اعتاق کی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے مگر بعض جگہوں میں یہ کامل سبب کے

باعث کامل ہوتا ہے اور بعض جگہ ناقص۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جہاں ملک کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا وہاں متجزی نہیں ہو گا اور جہاں انتقال ملک کا احتمال نہ ہو گا وہاں متجزی ہو گا جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔ پھر — مدعی اپنے شریک کو نصف مہر تاوان دے گا اور بچہ کی مدبّر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا اور باندی کی نصف قیمت نہ دے گا۔ مدعی پر نصف مہر کا وجوب اس واسطے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وطی کا اقرار کیا کیونکہ وہ باندی دونوں کی مشترک مدبرہ تھی اور اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے۔ مگر اس حرام وطی پر حد (شرعی سزا) اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ اس میں شبہ واقع ہو گیا ہے کیونکہ صرف نصف باندی غیر مدعی کی ملک تھی نہ کہ ساری لہٰذا مہر واجب ہو گا اور بچہ کی مدبر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا کیونکہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے شریک کی اس ملک کو ضائع کر دیا جو بظاہر اس کے لیے ثابت تھی اس لیے کہ اس نے یہ دعویٰ اس بچے کے بارے میں کیا جو دونوں کی ملک تھا۔ تو جب اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس نے اپنے شریک سے اس کی ثابت ملک کو ضائع کر دیا وہ اس طرح کہ غیر مدعی شریک اب نہ بچے سے کمائی کرا کر نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خدمت لے سکتا ہے۔ لہٰذا مدعی بچے کی مدبر ہونے کے حساب سے نصف قیمت کا تاوان دے گا البتہ لونڈی کی نصف قیمت کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ اس کے شریک کا حصہ بدستور اسی کی ملک میں ہے اور باندی مکمل طور پر مدعی کی ام ولد نہیں بنی کیونکہ اپنے شریک کے حصے کو ام ولد بنانا اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ بھی ملک میں آ جائے حالانکہ اس کا حصہ اب کسی کی ملک میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ مدبر ہو چکا ہے۔ بخلاف اس باندی کے جو دو آدمیوں کی مشترکہ مملوکہ ہو۔ وہ اگر بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک آدمی بچے کا دعویٰ کر دے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے شریک کو باندی کے مہر کا نصف تاوان دے گا اور باندی کل کی کل اس کی ام ولد ہو جائے گی البتہ بچے کی قیمت کا کوئی تاوان نہیں دے گا کیونکہ وہاں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا ایک عوض کے بدلے اس کے حصے کا مالک ہونے کا قول کرنا ممکن ہے تاکہ مدعی شریک کے استیلاد کو صحیح بنایا جا سکے اور تملک (غیر مدعی کے حصے کے مالک بننے) کو باندی کے حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بچہ اسی کی ملک پر پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اس بچے کا تاوان نہیں لیا جا سکتا ہے اور یہاں زیر بحث مسئلے (مدبرہ مشترکہ) میں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا استیلاد (ام ولد بنانا) صرف مدعی کے حصے پر منحصر (بند) رہے گا اور لڑکے کا تاوان الگ ہو گا کیونکہ اس کے تاوان کے وجوب کا سبب بھی علیحدہ ہے۔ پھر مدعی اگر پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد ہے لہٰذا باندی اس کے حصے میں سعایت نہیں کرے گی اور مدعی شریک ساکت کو کسی قسم کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ عتق کے حصول میں اس کا کوئی دخل نہیں اور دخل نہ دینے کا مطلب اس کا مر جانا ہے۔ البتہ باندی دوسرے شریک کے لئے تمام فقہاء کے نزدیک سعایت کرے گی کیونکہ اس کا حصہ مدبرہ ہے۔ اگر سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر گیا تو تمام باندی آزاد ہو جائے گی جبکہ وہ اس کے تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہو اور

امام ابو حنیفہؒ کے قیاس میں اس پر واجب سعایت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے قیاس کے مطابق باطل نہیں ہوگی۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس بنیادی اختلاف کی وجہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر پہلے وہ شریک مر گیا جس نے بچے کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ مدبر تھا اور باندی امام صاحب کے نزدیک شریک مدعی کے لیے سعایت نہیں کرے گی کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد بن چکا ہے اور ام ولد کی غلامی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قابل قیمت شے نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی کیونکہ ان کے ہاں اس کی غلامی متقوم (قیمتی) شے ہے۔

اگر دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی نہ مرا یہاں تک کہ باندی نے دوسرا بچہ جنا اب اس بچے کا دوسرے شریک نے دعویٰ کر دیا تو وہ نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس نے مدبرہ مشترکہ کے ساتھ وطی کا اقرار کیا۔ اب ان دونوں میں سے جو بھی مرا تمام باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ ام ولد ہو چکا ہے اور قاعدہ ہے کہ ام ولد کا جب ایک حصہ آزاد ہو جائے تو وہ ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس پر کسی قسم کی سعایت لازم نہیں ہوتی۔

اگر مدبرہ مشترکہ بچہ جنے اور دونوں شریک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو جائے گا اور وہ باندی دونوں کی ام ولد بن جائے گی اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ اب تدبیر کی جگہ استیلاد لے لے گا جو اس سے بہتر ہے۔ اور استیلاد کا عتق تمام مال سے نافذ ہوتا ہے۔ تو گویا استیلاد باندی کے لئے بہتر ہے تدبیر سے کیونکہ تدبیر کا نفاذ تو تہائی مال سے ہوتا ہے۔ قن (خالص غلام) کے بارے میں تاوان کا حکم وہی ہے جو باندی قنہ کا ہے۔ جس کو ہم انشاء اللہ کتاب الاستیلاد میں بیان کریں گے۔

مدبر کو مکاتب بنانا اگر ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر اسے مکاتب بنا دیا تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ پھر غلام نے اگر کتابت کی رقم مولیٰ کی موت سے پہلے ادا کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے بدل کتابت کا ادا کرنا اور اگر غلام نے بدل کتابت ادا نہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ مر گیا تو بھی اگر وہ تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر کے سبب عتق کی شرط پائی گئی۔ جو مولیٰ کی موت اور مدبر کا تہائی مال سے برآمد ہونا ہے اور غلام پر سعایت لازم نہ ہوگی کیونکہ مدبر کا عتق ایک قسم کی وصیت ہوتی ہے اور وصیت تہائی مال تک نافذ ہو سکتی ہے۔ جب پورا غلام تہائی مال سے برآمد ہو گیا تو وہ کل کا کل بغیر سعایت کے آزاد ہو گیا۔ اور اگر اس آدمی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو تمام کتابت کی رقم میں سعایت کرے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سعایت کرے۔ اگر اس نے تمام کتابت کی سعایت کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادائیگی کر سکے گا اور اگر دو تہائی قیمت کی سعایت اختیار

کی تو یکمشت ادائیگی کرنا ہوگی ۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ تمام کتابت اور دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دو تہائی کتابت اور دو تہائی قیمت میں سے جو مقدار کم ہو اس کے لیے سعایت کرے۔

اس مسئلہ میں ائمہ کا یہ اختلاف دو چیزوں میں واقع ہوا ہے ایک تو اختیار میں اور دوسرا مقدار میں۔ اختیار کا اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے جبکہ مقدار کے اندر اختلاف امام ابوحنیفہ اور امام یوسفؒ کے درمیان اور امام محمدؒ کے درمیان ہے۔ اختیار میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس اصل کی بنیاد پر جب عتق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو وہ مولیٰ کی موت کے باعث سارا آزاد نہ ہوا بلکہ اس کی صرف ایک تہائی آزاد ہوئی اور باقی دو تہائیاں بدستور غلام رہیں۔ اب عتق ان دو تہائیوں کی طرف دو جہتوں سے متوجہ ہوگا۔ جن میں سے ایک جہت بدل مؤجل (مقررہ) کی ادائیگی کے ساتھ کتابت ہے اور دوسری جہت یکمشت دو تہائی قیمت کی سعایت کے ساتھ تدبیر ہے۔ اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو کتابت کی ادائیگی کو اختیار کرلے یا دو تہائی قیمت کی سعایت کو اختیار کرلے۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق چونکہ متجزی نہیں ہے اس لیے غلام کی ایک تہائی جب مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہوگئی تو وہ تمام آزاد ہوگیا اور بدل کتابت کے سلسلے میں اسے جو مہلت حاصل تھی وہ باطل ہوگئی اور اس پر دونوں قسم کے مال میں سے ایک لازم ہوگا یا کتابت کی رقم یا سعایت کی رقم۔ پھر ان دونوں میں سے ایک کم اور دوسری زیادہ رقم ہے تو اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ وہ لامحالہ کم رقم کو ہی اختیار کرے گا۔ دوسرے یہ کہ جب اس پر صرف ایک قسم کا مال واجب ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہے تو کم مال یقیناً اس پر لازم ہوگا۔

مقدار کے اختلاف میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل بدل کتابت کل رقبہ کے مقابلے میں ہے۔ کیونکہ یہ عقد اس کی پوری گردن پر واقع ہوا ہے اس لیے کہ اس نے کہا تھا "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنا دیا" اور اب مولیٰ کی موت سے اس کی گردن کا ایک تہائی آزاد ہو چکا ہے لہٰذا اس حصے کے مقابلے میں جو بدل کتابت ہے وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور وہ ہے بدل کی ایک تہائی پس باقی دو تہائی بدل کا رہ گیا۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ کے مال کی ایک تہائی اگر غلام کی کل قیمت کے برابر ہو تو اسے کل بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب وہ اس کی تہائی کے مثل ہو تو واجب ہے کہ بدل کتابت کی تہائی بھی ساقط ہو جائے پس اس طرح دو تہائیاں باقی رہ جائیں گی۔ اور غلام کتابت کی دو تہائیوں اور اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سے جو مقدار کم ہوگی اس کے لیے سعایت کرے گا۔ مقدار کے معاملے میں شیخین (امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ غلام عقد کتابت سے پہلے تدبیر کے باعث اپنی گردن کی ایک تہائی کا مستحق تھا اور اس کا یہ حق اسے ہر حال میں سونپا جانا ہے۔ پھر مولیٰ نے اس کے بعد جب اسے مکاتب بنا دیا تو بدل کتابت اس حصے کا مقابل نہیں ہوگا جو غلام کا حق ہے اور وہ ہے ایک تہائی حصہ۔ بدل کتابت تو صرف گردن کی دو تہائی کے مقابلے میں ہوگا۔ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ "میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنایا" تو اس نے بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھ دیا جس کا مقابلہ صحیح نہیں اور وہ ہے ایک تہائی

حصہ۔ اور اس حصے کے مقابلے میں بھی رکھ دیا جس کے مقابل میں بدل ہونا صحیح ہے اور وہ ہے اس کی گردن کا دو تہائی حصہ۔ لہٰذا کل بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھا جائے گا جس کے مقابلے میں رکھنا صحیح ہے یعنی دو تہائی کے مقابلے میں۔ جیسے کہ ایک آدمی نے اپنی آزاد منکوحہ کو دو طلاقیں دیں پھر ہزار درہم کے عوض اسے تیسری طلاق بھی دیدی تو اسے پورا ہزار درہم دینا ضروری ہوگا۔ اور اسی طرح جب ایک آدمی نے ایسی دو عورتوں کو جمع کیا جن میں سے ایک کے ساتھ اس کا نکاح جائز تھا اور دوسری کے ساتھ جائز نہ تھا مگر اس نے دونوں کے ساتھ اکٹھا ہزار درہم حق مہر کے بدلے نکاح کرلیا تو یہ ہزار امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر واجب ہوگا مگر اس عورت کے مہر کے مقابلے میں جس کے ساتھ اس کا نکاح حلال تھا۔ جب معاملہ اس طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا تو زیر بحث صورت میں غلام کی ایک تہائی اگرچہ مولیٰ کی موت کے وقت آزاد ہوگئی ہے لیکن اس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں بلکہ تمام بدل اس کی دو تہائی کے مقابلے میں ہے۔ لہٰذا بدل میں سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کل غلام تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو کیونکہ اس صورت میں غلام کے لئے کل گردن مخصوص ہوجائے گی اور اس طرح وہ کسی قسم کا عوض دینے سے بری الذمہ ہوجائے گا۔

یہ مذکورہ تفصیل یا صورتیں تو اس وقت ہیں جب آدمی نے غلام کو پہلے مدبر بنایا ہو پھر مکاتب۔ اگر اگر اس نے غلام کو پہلے مکاتب بنایا پھر مدبر بنا دیا بعدازاں خود مر گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق غلام چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائی میں اور چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائی سعایت کرے۔ اور صاحبین کے نزدیک قیمت اور کتابت کی دو تہائیوں میں سے جو کم مقدار ہوگی صرف اس کے لئے سعایت کرے گا۔ تو یہاں مقدار پر ائمہ کا اتفاق ہے کیونکہ سب نے بدل کتابت کی مقدار کو دو تہائی قرار دیا ہے۔ یہ اس لیے کہ غلام پہلے مکاتب تھا اور وہ اپنی گردن کے کسی حصے کا مستحق نہیں تھا تو کل بدل کتابت کل گردن کے مقابلے میں تھا اور مولیٰ کی موت کے وقت غلام کا ⅓ حصہ تدبیر کے باعث آزاد ہوگیا تو جو بدل اس حصے کے مقابلے میں تھا وہ ساقط ہوگیا اور بلا اختلاف دو تہائیاں باقی رہ گئیں۔ البتہ اس صورت میں اختیار کے بارے میں ائمہ نے اختلاف کیا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائیاں قسطوں سے ادا کردے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیاں فوراً ادا کردے اور صاحبین کے نزدیک دونوں بدلوں میں سے کم تر مقدار غلام پر واجب ہوگی۔ اس سارے اختلاف کی بنیاد وہی اعتاق کا متجزی اور غیر متجزی ہونا ہے جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

چوتھی فصل

تدبیر کے حکم کا بیان

تدبیر کے حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت کے بعد سے ہے۔

وہ قسم جس کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت سے ہے وہ ہے مُدبَّر کے لیے حق حریت کا ثابت ہو جانا جبکہ تدبیر مطلق ہو اور یہ حکم ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت میں تدبیر کا کوئی حکم نہیں ہے لہٰذا مولیٰ کی زندگی میں نہ تو حقیقی حریت ثابت ہوگی اور نہ حریت کا حق ثابت ہوگا۔ بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت ثابت ہوگی۔

مُدبَّر مطلق کی بیع

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر مدبر مطلق کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کے نزدیک جائز ہے۔ اور مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے مدبر مطلق کی بیع کے جواز میں امام شافعیؒ نے حضرت عطاء کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر وہ محتاج ہوگیا تو اس غلام کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ اور آنجناب علیہ التحیۃ والثناء کے کسی بھی فعل کا سب سے کم درجہ جواز (جائز ہونے) کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تدبیر شرط کے ساتھ عتق (آزادی) کی تعلیق ہے لہٰذا بیع کے جائز ہونے کو منع نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ دیگر تمام شرائط مثلاً کسی گھر میں داخلہ اور زید کے ساتھ کلام وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں منع نہیں کیا جاتا اور جیسا کہ تدبیر مقید میں بھی منع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وہ بیع کے جواز میں مانع نہیں ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کرے مگر پھر اسے بیچ دے۔

ہماری (احناف کی) دلیل حضرت نافع سے مروی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ہے جس میں نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم نے ارشاد فرمایا:

المدبر لا یباع ولا یوھب وھو حر من ثلث المال۔

یعنی مدبر غلام کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے۔

یہ روایت اس مسئلے میں واضح دلیل ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابو سعید الخدریؓ اور جابر بن عبداللہ انصاریؓ سے بھی مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع سے روکا۔ اور کسی بھی معاملے میں مطلق نہی کو حرمت کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ بعد ازیں حضرت عمر، عثمان، زید بن ثابت، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی ہمارے مذہب کے مثل روایات آتی ہیں۔ اور یہی قول تابعین کی ایک کثیر جماعت مثلاً شریح، مسروق، سعید بن المسیب قاسم بن محمد، ابو جعفر محمد بن علی، محمد بن سیرین، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حسن بصری، زہری، سعید بن جبیر، سالم بن عبداللہ، طاؤس، مجاہد، اور قتادہ رحمہم اللہ کا ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے یہاں تک پورے وثوق سے ارشاد فرمایا کہ اگر ان اجلہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کا یہ قول نہ ہوتا تو بھی میں مدبر کی بیع کو ناجائز قرار دیتا اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر نقل کے علاوہ عقل بھی دلالت کرتی ہے۔

اس کے بعد مدبر کے لیے حق حریت ثابت ہو جانے میں ہماری دلیل ایک تو اجماع کی ضرورت

ہے اور دوسری دلیل مدبَّر کی غرض کی دلالت ہے۔ اجماع کی ضرورت (مجبوری) یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ (تدبیر میں) حریت مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور حریت (آزادی) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی سبب ہو اور یہاں سوائے کلام سابق (مدبر بنانے کے گذشتہ قول) کے کوئی سبب نہیں پھر یہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے فی الحال سبب ٹھہرانا ہوگا یا شرط (مولیٰ کی موت) کے بعد۔ اب ظاہر ہے مولیٰ کی موت کے بعد تو اسے سبب نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ موت کے بعد آدمی سے ہر قسم کے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ کلام سابق (مدبر بنانے کا گذشتہ قول) اپنے پائے جانے کے وقت سے حریت کا سبب ہے۔ تو مدبر بنانے کا قول مولیٰ کی موت کے بعد غلام کے لئے حریت ثابت ہونے کے لئے فی الحال سبب ہوا اور مدبر کے لئے حق حریت کے ثابت ہونے کے ہمارے نزدیک یہی معنی ہیں۔ اور یہ چیز (غلام کے لئے حق حریت کا ثابت ہوجانا) بیع کے جواز میں مانع ہے کیونکہ بیع (غلام کو بیچ دینا) اس سبب کو باطل کرنے کا نام ہے اس لیے کہ بیع کے بعد مولیٰ کی موت کے وقت حریت ثابت نہیں ہوسکتی۔

مدبر کی غرض وغایت سے مدبر کی بیع کے ناجائز ہونے پر دلالت یوں ہے کہ مدبر بنانے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے وقت حریت مدبر کے حوالے کردی جائے۔ اس لیے کہ اعتاق کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہو کہ اس طرح مولیٰ کی اپنی گردن بفحوائے حدیث دوزخ کی آگ سے نجات پائے گی یا اسکی کسی خدمت کا حق ادا کیا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کہ غلام کے منافع (کمائی کرانا اور خدمت لینا وغیرہ) مولیٰ کی زندگی میں مولیٰ کی ملک میں رہیں گے۔ اور ظاہر ہے ان دونوں غرضوں کو حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ مدبر بنانے کو مولیٰ کی موت کے بعد ثبوت حریت کے لیے فی الحال سبب ٹھہرایا جائے اور موت کے بعد حریت کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر فی الحال حریت ثابت ہوجائے تو اس سے نفع اٹھانے کی غرض رہ جائے گی۔ اور اگر تدبیر کے قول سے کوئی چیز بھی منعقد نہ ہو تو مولیٰ کی غلام کو آزاد کرنے کی غرض فوت ہوجائے گی۔ کیونکہ اس طرح اسے پھر کسی بھی وجہ سے بیچا جاسکے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تدبیر کے قول فی الحال ثبوت حریت کے لئے سبب قرار دینا اور حقیقی آزادی کا مولیٰ کی موت کے بعد تک مؤخر کرنا ان دونوں غرضوں کے حصول کا ایک طریقہ ہے۔ تو یہ چیز حال کی دلالت سے ثابت ہوئی لہٰذا تدبیر کا کلام اس چیز کے ساتھ مقید ہوگا اس لئے کہ کلام غرض کی دلالت کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا (احناف کا) تدبیر کو فی الحال ثبوت حریت کا سبب قرار دینا تمہاری اپنی اصل اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ مدبر بنانا شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنے کا نام ہے اور تمہارا اصول ہے کہ تعلیقات فی الحال سبب نہیں ہوتیں بلکہ اس وقت سبب بنتی ہیں جب ان کی شرائط پائی جائیں۔ اور اسی بناء پر تم نے طلاق اور عتاق کی تعلیق کو ملک یا سبب ملک کے ساتھ ہونا لازمی قرار دیا۔ مگر یہاں زیر بحث مسئلے میں تم نے ثبوت حریت کے لئے تدبیر کو فی الحال سبب بنا دیا تو یہ چیز تمہاری اپنی اصل کے خلاف ہے اور اصل میں اختلاف ہونا فرع کے فساد کی دلیل ہے۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ہماری اصل اس تعلیق میں ہے جس میں شرط پائے جانے کے وقت اسے سبب قرار دینا ممکن ہو یا اس تعلیق میں جہاں متکلم نے فی الحال اسے سبب بنانے کا ارادہ نہ کیا ہو اور دیگر جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جسے وجود شرط کے

وقت سبب بنانا ممکن ہو۔ مگر یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا تدبیر کو وجود شرط کے وقت سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ اور اسی طرح جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جس میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہو کہ وہ شرط پائے جانے کے وقت سبب ہو۔ اور یہاں متکلم نے تعلیق کے فی الحال سبب ہونے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ تو ثبوت حریت کے لیے تدبیر کا فی الحال سبب ہونا متعین ہو گیا۔

باقی رہا عطاء کی حدیث سے امام شافعیؒ کا استدلال تو اس میں احتمال (شک) ہے کہ وہ تدبیر مقید ہو اور اس کا "بَاعَ" (بیچ دیا) کہنا ایک فعل کو بیان کرنا ہو تو اس حدیث میں "عموم" نہیں ہے اور اس کے "بَاعَ" کہنے کا مطلب "آجَرَ" (اجرت پر دیا) بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارہ کو "بیع" بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مدبر کی خدمت کو بیچا مگر اس کی گردن کو نہ بیچا۔ اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مدبر کا بیچا جانا ابتدائے اسلام میں تھا جبکہ آزاد آدمی کی بیع بھی جائز تھی جیسا کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو اس کے قرضے میں بیچ دیا پھر جب آزاد آدمی کی بیع منسوخ ہوئی تو مدبر کی بیع بھی مدبر میں حق حریت ثابت کرنے کے لیے منسوخ ہو گئی تاکہ حق حریت کو حقیقی حریت کے ساتھ ملایا جا سکے۔

مدبر مقید کی بیع سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہ بات ممکن نہیں کہ تدبیر کو فی الحال سبب بنایا جا سکے کیونکہ وہاں تدبیر کا معاملہ دو چیزوں کے درمیان لٹکا ہوا ہے پتہ نہیں مولیٰ اس مرض میں یا اس سفر میں مرے گا یا نہیں مرے گا۔ تو اس طرح شرط پائی بھی جا سکتی ہے اور نہیں بھی پائی جا سکتی۔ لہٰذا دیگر شروط کے ساتھ تعلیق کی مانند یہ تعلیق بھی فی الحال سبب نہیں بن سکتی۔ اور اسی طرح جب اس نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے پائے جانے کا بھی امکان ہے اور نہ پائے جانے کا بھی۔ تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اس کی غرض اس غلام کو آزاد کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرنا نہیں اور نہ ہی اس کی کسی قدیمی خدمت کے حق کو ادا کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس کی یہ غرض ہوتی تو یقیناً اس کے عتق کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو لامحالہ ہونے والی ہو۔

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وصیت بیع کے جواز میں مانع نہیں تو یہ صحیح ہے لیکن یہ وہ وصیت ہے جو امر لازم کے ضمن میں اپنے ثبوت کے لئے لازمی ہے اور امر لازم یمین ہے (یعنی ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے) جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی لیے اس میں رجوع کا بھی احتمال نہیں۔ بخلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت کے ——— اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ (تدبیر مطلق) بھی تدبیر مقید کے ہم شکل ہے اور تدبیر مقید میں وصیت لازم کے معنیٰ پائے جاتے ہیں اس کے باوجود اس میں بیع جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس میں فی الحال وصیت کا معنی متردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مولیٰ کی موت اس حالت پر ہو یا نہ ہو لہٰذا مولیٰ کی اس حالت میں موت کے بعد ہی غلام موصی لہٗ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) قرار پا سکے گا مگر یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے۔ مندرجہ بالا دلائل سے مدبر مطلق کے لیے جب حریت کا حق فی الحال ثابت ہو گیا تو مدبر مطلق میں ہر وہ تصرف جو اس حق کو باطل کر دے، جائز نہیں ہوگا اور جو تصرف اس حق کو

باطل نہ کرے وہ جائز ہوگا۔ اور اس قاعدے کی بنیاد پر کئی ایک مسائل کا حل نکلے گا۔

مُدبّر کے دیگر احکام | مدبر مطلق کو بیچنا، ہبہ کرنا، اسے صدقہ میں دینا یا اس کی وصیت کرنا ناجائز ہے کیونکہ یہ ایسے تصرفات ہیں جن سے غلام کی گردن دوسرے کی ملک میں چلی جاتی ہے اور اس طرح حق حریت باطل ہو جاتا ہے۔ اور نہ ہی اسے بطور رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ رہن میں دینا یا رہن میں رکھنا ہمارے نزدیک قرض ادا کرنے یا قرض وصول کرنے کے باب سے ہے تو یہ عین (غلام) کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دینے یا ملکیت میں لینے کے باب سے ہوا۔ البتہ اسے کرایہ یا اجرت پر دینا جائز ہے کیونکہ اجارہ حق حریت کو باطل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں آجر صرف اجیر سے منفعت اٹھانے کا مالک ہوتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔ وہ غلام کے مدبر کنندہ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں مروی ہے کہ نبی اکرم شفیع معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی صرف خدمت (اس سے خدمت لینے) کو بیچا اور اس کی گردن (ذات) کو نہ بیچا۔ اور مدبر کی خدمت کو بیچنے کا مطلب اس کی منفعت کو بیچنا ہے اور یہی معنیٰ ہیں اجارہ کے۔

○ مدبر مطلق سے خدمت لینا جائز ہے اور اگر باندی ہے تو اس سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے کیونکہ باندی سے یہی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اسے کسی کے نکاح میں بھی دیا جا سکتا ہے کیونکہ شادی کر کے دینا بھی منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور عبداللہ بن عمر کے متعلق مروی ہے کہ وہ اپنی مدبرہ باندی سے وطی فرمایا کرتے تھے۔ مدبرہ سے وطی پر عقلی استدلال یہ ہے کہ استیلاد (کسی باندی کو ام ولد بنانا) مدبر بنانے سے زیادہ تاکیدی ہے کیونکہ استیلاد تمام مال سے آزادی کو واجب ٹھہراتا ہے جب کہ مدبر بنانا صرف تہائی مال سے۔ پھر جب استیلاد اجارہ (اجرت پر دینے) اور خدمت لینے سے مانع نہیں ہے اور نہ ہی ام ولد سے جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے اور نہ ہی مدبرہ باندی کا نکاح کر دینا منع ہے تو تدبیر میں بدرجہ اولیٰ یہ چیزیں منع نہ ہوں گی۔ لیکن غلام کی اجرت، حق مہر کی رقم، اس کی کمائی یا کرایہ مولیٰ کا ہوگا کیونکہ یہ اجرت یا کرایہ وغیرہ غلام کے منافع کا معاوضہ ہیں اور غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہوتے ہیں اور غلام کے کسی تلف شدہ عضو کی دیت بھی مولیٰ کی ہوگی کیونکہ وہ ایک جزو کا بدل ہے جو مولیٰ کی ملک پر ضائع ہوا ہے۔

○ قرض مدبر کی گردن یعنی ذات سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ اس کے کسب (کمائی) سے متعلق ہوگا اور وہ اپنے قرضوں میں سعایت کرے گا۔ اس کی زیادتی پر کسی قسم کی چٹی یا تاوان مولیٰ کے ذمہ ہوگا۔ مگر وہ تاوان غلام کی اپنی قیمت سے کم ہونا چاہیے۔ اگر ایک ہی زیادتی یا زیادہ کا تاوان اس کی قیمت سے زائد ہوگا تو مولیٰ اس کی قیمت سے زائد تاوان کا ضامن نہ ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو کتاب الجنایات میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

○ مدبر کو آزاد کر دینا جائز ہے کیونکہ اعتاق (آزاد کر دینے) کا مطلب ہے جلد اسے حقیقی آزادی کی طرف پہنچا دینا بیع اور ہبہ وغیرہ سے ممانعت اس لیے ہے کہ یہ چیزیں غلام کے اس مقصود (آزادی) تک پہنچنے میں مانع ہیں تو یہ بات محال ہے کہ اسے (مُدبّر) غلام کو آزادی تک پہنچانے سے منع کیا جائے

یہی وجہ ہے کہ ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح مُدبّر ہے،

مدبر کو مکاتب بنانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا مقصود بھی یہی ہے کہ اسی جلدی آزاد بنا دیا جائے اور مولی مدبر کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ام ولد کو مکاتب بنانے کا حق رکھتا ہے۔

غیر مولی سے مدبّرہ کی اولاد کا حکم | مولی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے مدبّرہ باندی کا بچہ بمنزلہ اپنی ماں کے ہے۔ کیونکہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: مدبرہ باندی کا لڑکا بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی آزادی اور غلامی اپنی ماں کے تابع ہے۔ مروی ہے کہ سیدنا عثمان غنیؓ کی خدمت میں مدبرہ کی اولاد کا مسئلہ پیش ہوا تو انہوں نے فیصلہ فرمایا کہ جو بچہ اس نے تدبیر (مدبر بنائے جانے) سے پہلے جنا وہ غلام اور جو تدبیر کے بعد جنا وہ مدبر ہے اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا گیا مگر اس پر کسی نے اعتراض نہ فرمایا تو یہ صحابہ کا اجماع ہو گیا۔ اور یہی قول مشہور تابعین شریح، مسروق، عطاء، طاؤس، مجاہد، سعید بن مسیب، حسن بصری اور قتادہ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ متقدمین فقہاء میں اس کے خلاف کسی کا قول معروف نہیں۔ البتہ بعض شوافع نے اس کے خلاف قول کیا ہے مگر اجماع صحابہ کے خلاف کی وجہ سے ان کے قول کا اعتبار نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حریت کا حق بچے کی طرف سرایت کرتا ہے جیسا کہ ام ولد کی آزادی اس کے بچے کی طرف سرایت کرتی ہے۔ اور تدبیر سے پہلے کے بچوں کا غلام رہنا صحابہ کی موجودگی میں سیدنا عثمانؓ کے فیصلہ کی وجہ سے ہے۔ دوسرے یہ کہ بچے کی پیدائش کے وقت ماں میں حریت کا حق ثابت ہی نہ تھا کہ بچے کی طرف سرایت کرے۔

بچے کے بارے میں مدبّرہ اور مولی کا اختلاف | مدبرہ کے بچے کے بارے میں مولی اور مدبرہ کا اگر اختلاف ہو جائے اور مولی مدبرہ سے کہے کہ تو نے بچہ تدبیر سے پہلے جنا تھا لہٰذا وہ غلام ہے اور باندی کہے کہ نہیں یہ تدبیر کے بعد پیدا ہوا ہے لہٰذا مدبر ہے تو مولی کا قول معتبر ہے مگر قسم کے ساتھ۔ اور بینہ (گواہ پیش کرنا) مدبرہ کے ذمہ ہے کیونکہ مدبرہ اس امر کا دعویٰ کر رہی ہے کہ تدبیر بچے کی طرف سرایت کر چکی ہے اور مولی اس دعویٰ کا انکار کر رہا ہے تو "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" کے قاعدے کے مطابق مولی سے قسم لی جائے گی کیونکہ ولادت مولی کا کام نہیں اور بینہ (گواہی) مدبرہ کی معتبر ہوگی اس لیے کہ اس میں تدبیر کو ثابت کرنا ہے۔ اور اگر تدبیر کی جگہ عتق ہو اور مولی اپنی آزاد کردہ باندی سے کہے کہ تو نے یہ بچہ اپنی آزادی کے بعد جنا ہے لہٰذا وہ آزاد ہے تو اس بچے کے بارے میں اسی وقت حکم لگایا جائے گا۔ اگر بچہ باندی کے پاس ہو تو اس کا اور اگر مولی کے پاس ہے تو مولی کا قول مانا جائے گا کیونکہ بچہ جب باندی کے ہاتھ میں ہو تو ظاہر حال اسی باندی کا گواہ ہے اور اگر بچہ مولی کے ہاتھ میں ہے تو ظاہر حالت اس کے حق میں گواہ ہے۔ بخلاف مدبرہ کے، کیونکہ وہ خود بھی مولی کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح اس کا بچہ بھی۔ تو اس صورت میں ظاہر حال ہر حالت میں مولی کا گواہ ہے لہٰذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کی مملوکہ باندی سے کہا کہ "اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبرہ ہے یا اگر میں

نے تجھے خرید اتو تو مدبر ہے" پھر اس باندی کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس آدمی نے ماں بیٹا دونوں کو خرید لیا تو ماں مدبرہ ہوگی اور بچہ غلام کیونکہ ماں تو شرط کے ساتھ مدبرہ بنی مگر لڑکے کے حق میں وہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ وہ الگ ہے اس لیے ماں کا مدبر بنایا جانا اس کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مدبر کنندہ کی موت سے بعد کے احکام

وہ احکام جن کا تعلق مدبر کنندہ کی موت کے بعد سے ہے، ان میں سے۔

(۱) ایک تو مدبر کا آزاد ہو جانا ہے کیونکہ اس کی آزادی مولی کی موت کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی اور جو چیز شرط کے ساتھ معلق (لٹکی ہوئی) ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اتر آتی ہے۔ اور نزول عتق میں مدبر مطلق اور مقید دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کی آزادی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ مدبر مقید میں شرط مولی کی وہ موت ہے جو ایک صفت یا حالت کے ساتھ موصوف ہے جب وہ موت پائی گئی تو شرط پائی گئی لہٰذا معلق شے (جو شرط کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی) نازل ہوگی اور برابر ہے کہ مولی کی موت حقیقی ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے حکمی موت ہو۔ مثلاً یہ کہ مولی اسلام سے پھر گیا اور دارالحرب میں کفار کے ساتھ جاملا۔ کیونکہ ایسی ردت (دین سے پھرنا) جس میں مرتد دارالحرب کے اندر کفار سے جاملے، تمام املاک کے زائل ہو جانے میں موت کے قائم مقام ہے۔ اور اسی طرح متامن (وہ غیر مسلم جسے اسلامی حکومت میں امان دی گئی ہو) دارالاسلام میں جب کسی غلام کو خریدے پھر اسے مدبر بنا دے اور خود دارالحرب میں جا پہنچے اور وہاں اسے غلام بنا لیا جائے تو اس کا مدبر آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلامی نے اس کے تمام مال سے اس کی ملک کے زائل ہو جانے کو واجب کر دیا۔ تو غلامی گویا بمنزلہ موت کے ہوئی۔

اسی طرح مدبرہ کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولی کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہے کیونکہ وہ لڑکا جس طرح حق حریت میں اپنی ماں کے تابع ہے اسی طرح حقیقی حریت میں بھی ماں کے تابع ہے۔ اور اس سلسلے میں باندی کا مدبرہ مطلق ہونا یا مقید ہونا برابر ہے کیونکہ تابع ہونے کا مفہوم یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ان کا حکم الگ الگ ہو۔

(۲) مولی کی موت سے بعد کے احکام میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ مدبر کو مولی کی تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے گا۔ اور یہی قول عام علماء اور عام صحابہ کرامؓ کا ہے اور یہی قول سعید بن جبیر، شریح، حسن بصری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم کا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات مروی ہے کہ اس کا عتق تمام مال میں سے ہوگا اور یہ قول حضرت ابراہیم نخعی اور حماد کا ہے انہوں نے مدبر کو ام ولد کی طرح بنایا ہے اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مدبر کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے"، ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور اس وصیت کا اعتبار بھی دیگر تمام وصیتوں کی مانند تہائی مال سے کیا جائے گا۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولی نے غلام کو حالت مرض میں مدبر بنایا ہو یا حالت صحت میں۔ کیونکہ مدبر بنانا دونوں حالتوں میں وصیت ہے نیز تدبیر کے مطلق یا مقید ہونے سے بھی کوئی

فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ عام ہیں۔ اِلّا یہ کہ تدبیر مقید کو اس عموم سے حرف بیع اور ہبہ کے حق میں خاص کیا گیا ہو۔ لہٰذا اسے تہائی مال سے اعتبار کرنے میں حدیث کے عام الفاظ پر عمل کیا جائے گا۔

تدبیر کو تہائی مال سے اعتبار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت کا معنی دونوں قسم کی تدبیر میں پایا جاتا ہے۔ اور وصیت کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال سے اعتبار کیا جائے اور تہائی مال کا اعتبار مولی کی وفات کے دن ہوگا کیونکہ وصیتوں میں اسی طرح اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور جب اس کے عتق (آزادی) کا اعتبار مال کے ⅓ حصہ سے ہوا تو اب وہ (غلام) اگر کل کا کل تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ کا اس کے علاوہ بھی مال ہو تو وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی سعایت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مولیٰ کا غلام کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو اس کا ⅓ حصہ آزاد ہوگا اور ⅔ حصہ میں ورثاء کے لئے سعایت کرے گا۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب مولیٰ پر کوئی قرضہ نہ ہو اور اگر اس پر قرضہ ہو تو غلام اپنے مولیٰ کے قرضہ کو اتارنے میں اپنی تمام قیمت کی سعایت کرے گا کیونکہ قرض ادا کرنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہوتا ہے۔

③ مولیٰ کی موت سے بعد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ مدبر غلام کی ولاء (میراث) مدبر کنندہ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا معتق (آزاد کنندہ) ہے اور نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم کا ارشاد ہے کہ غلام کی ولاء اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔ اور یہ ولاء مدبر کنندہ سے کسی اور کو منتقل نہیں ہو گی۔ اور اگر مدبر کسی دوسرے کی طرف سے آزاد ہوا جیسے دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مدبرہ نے بچہ جنا اور ان دونوں میں سے ایک نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ اس مدعی پر آزاد ہو جائے گا اور شریک مدعی اپنے دوسرے شریک کو لڑکے میں سے اس کے حصے کا تاوان دے گا۔ اور اس بچے کی ولاء دونوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ حق حریت ہمارے نزدیک اسی وقت (تدبیر کے وقت ہی) ثابت ہو جاتا ہے اور وہ حق ولاء کو ثابت کر دیتا ہے جو ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبر جسے ایک آدمی نے آزاد کر دیا اور وہ آزاد کنندہ مالدار تھا اس نے اپنے دوسرے شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دیا تو غلام تاوان کے ذریعے آزاد ہو گیا مگر اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک رہے گی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق بھی جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو غلام مکمل آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

پانچویں فصل

اُس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے

تدبیر بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے لازمی اعتاق ظاہر ہوتا ہے اور وہ ہیں اقرار اور

بینہ (گواہ پیش کرنا) کیونکہ تدبیر فی الحال حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے لہٰذا حق حریت کو حقیقی حریت پر اعتبار کیا جائے گا اور حق حریت نام ہے مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت کے اثبات کا۔ تو اس آزادی کو فی الحال ثابت کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ (حقیقی یا لازمی آزادی) چونکہ انہی دو چیزوں میں سے ایک سے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح یہ (حق حریت یعنی تدبیر) بھی انہی سے ظاہر ہوگی۔

مسائل جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ مملوک (غلام) نے جب تدبیر (مدبر بنائے جانے) کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے انکار کیا تو اس نے اپنے دعویٰ پر گواہی پیش کر دی تو اس کی گواہی کو بالاتفاق قبول کیا جائے گا اور اس نے اپنے مدبر بنائے جانے کا دعویٰ نہ کیا اور ادھر مولیٰ بھی اس کو مدبر بنانے کا منکر ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کے دعویٰ کے بغیر گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائے گی۔ اور اس پر فریقین کی طرف سے دلائل وہی ہیں جو ہم نے لازمی اعتاق کی بحث میں ذکر کر دیے ہیں۔ البتہ باندی کے عتق پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر بھی قبول ہے اور اس پر اجماع ہے اور باندی کے مدبر بنائے جانے پر گواہی میں اختلاف ہے۔ کیونکہ باندی کو مدبر بنانا فرج (شرمگاہ) کی حرمت کو لازم نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ شہادت حق اللہ پر قائم نہیں ہوگی۔

- اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں میں سے غیر معین طور پر ایک کو مدبر بنا دیا تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ تدعیٰ (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) مجہول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ان کی گواہی قبول ہوگی۔ اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ کا یہ فعل (غیر معین کو مدبر بنانا) حالت مرض میں تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ان کی گواہی قاعدہ استحسان کی رو سے قبول ہو گی مگر اس صورت میں بھی قیاس یہی چاہتا ہے کہ ان کی شہادت قبول نہ ہو۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دی ہے۔
- اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ آزاد ہے اور یہ میری موت کے بعد مدبر" لہٰذا یہ مدبر ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کی گواہی جائز نہیں کیونکہ مدعیٰ مجہول ہے۔
- اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے کہا تھا "یہ آزاد ہے میری موت کے بعد نہیں نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہوگیا۔ تو پھر جب اس نے کہا "نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے "اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو۔
- اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا "یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام آزاد ہے" تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد" تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہوگیا۔ تو پھر جب اس نے کہا "نہیں بلکہ یہ آزاد ہے" تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی

غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیساکہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے "اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو"

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا " یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام مدبر ہے" تو یہ شہادت دونوں کے حق میں جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے کو آزاد کیا مگر پھر اس سے رجوع کر کے دوسرے کے ساتھ اپنی غلطی کا تدارک کیا تو پہلے سے رجوع صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کر کے دوسرے کو مدبر بنانا صحیح ہے چنانچہ پہلا آزاد ہو جائے گا اور دوسرا مدبر۔

○ اگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ مولیٰ نے غلام کو مدبر بنایا تھا اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اسے یقینی آزاد کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں میں سے ہر ایک نے لفظی اور معنوی طور پر دوسرے کے متضاد گواہی دی۔ لفظی طور پر متضاد ہونے میں تو کوئی شک نہیں باقی رہا معنوی تضاد تو وہ اس طرح ہے کہ یقینی اعتاق تو اسی وقت (فی الحال) آزادی ہے اور مدبر بنانے میں مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کا اثبات (ثابت کرنا) ہے۔ تو یہ دونوں معنیٰ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور معنی پر صرف ایک گواہ ہے اور ایک گواہی کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں گواہوں نے گواہی تو تدبیر ہی کی دی مگر اس کی شرط میں اختلاف کیا تو وہ گواہی بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ ان دونوں نے دو مختلف چیزوں پر گواہی دی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتاب الاِستیلاد

باندی سے وطی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

استیلاد کی تفسیر کا بیان۔ لغت اور عرف کے اعتبار سے۔

استیلاد کی شرط کا بیان۔

استیلاد کی صفت کا بیان

استیلاد کے حکم کا بیان۔

جس چیز سے استیلاد ظاہر ہوتا ہو اس کا بیان۔

فصل

استیلاد کی تفسیر کا بیان

لغت میں استیلاد بچہ طلب کرنے کو کہتے ہیں جیسے "استیہاب" ہبہ طلب کرنے اور استئناس انس طلب کرنے کو کہتے ہیں اور عرف میں استیلاد کا مطلب "باندی کو ام ولد بنانا" ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "فلان استولد جاریته" یعنی فلاں آدمی نے اپنے باندی کو ام ولد بنایا۔ چنانچہ اس قاعدے کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باندی کو ام ولد بنانے میں زندہ بچہ اور مردہ بچہ دونوں برابر ہیں کیونکہ بچہ مردہ پیدا ہو تو بھی بچہ ہی کہلاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ولادت کے شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں حتی کہ عورت اگر عدت گزار رہی ہو تو مردہ بچہ جننے سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور مردہ بچہ جننے سے عورت نفاس (زچہ) والی ہو جاتی ہے اور اسی طرح اگر اس کا حمل گر گیا لیکن اس بچے کی پوری خلقت (اعضاء اور جسم کی شکل وصورت) یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی اور مولی نے اقرار بھی کر لیا کہ یہ بچہ اس کے نطفہ سے ہے تو یہ بچہ باندی کو ام ولد قرار دینے میں بمنزلہ مکمل خلقت والے اور زندہ بچے کے ہے۔ کیونکہ ولادت کے شرعی احکام اس قسم کے گرنے والے حمل پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اور ان احکام کو ہم نے ابھی اوپر

بیان کر دیا ہے۔ اور اگر ایسا حمل ساقط ہوا کہ اس کی خلقت (جسم اور اعضاء کی شکل وصورت) میں سے ابھی کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا یعنی گوشت کا لوتھڑا یا جما ہوا خون یا نطفہ ہی گر گیا اور مولی نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے نطفہ سے ہے تو وہ باندی ام ولد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ سے حضرت حسن نے اسی طرح روایت کیا ہے کیونکہ جب اس کی ابھی خلقت ہی ظاہر نہیں ہوئی تو اسے بچہ کہا ہی نہیں جاسکتا اور بچے کے بغیر باندی کا ام ولد بننا ناممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نامکمل خلقت والا حمل اگر بچہ ہو سکتا ہے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جامد خون یا گوشت کی بوٹی ہو تو اس طرح شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ استیلاد ثابت نہیں ہوتا۔

اور یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس لوتھڑے یا جمے ہوئے خون پر گرم پانی ڈالا جائے۔ اگر وہ پگھل جائے تو خون ہے اور اگر نہ پگھلے تو بچہ ہے۔ اور ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں عورتوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اگر وہ اس کو بچہ کہیں تو بچہ اور اگر خون کہیں تو خون تصور کیا جائے لیکن یہ دونوں قول درست نہیں جسکی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے۔

اگر مولی نے اقرار کیا اور اپنی باندی کے متعلق کہا کہ" اس باندی کا حمل مجھ سے ہے" تو وہ اسکی ام ولد ہوگئی کیونکہ حمل کا اقرار گویا بچے کا اقرار ہے اس لیے کہ حمل عبارت ہی بچہ سے ہے۔ امام ابویوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب اس نے کہا" اس باندی کا حمل مجھ سے ہے" پھر کہا" یہ مجھ سے حاملہ ہے" یا کہا" جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے" پھر بعد ازاں کہنا شروع کیا کہ وہ تو حاملہ ہی نہیں تھی بلکہ اس کے پیٹ میں ہوا بھری تھی اور باندی نے بھی مولی کی اس بات کی تصدیق کر دی تو ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی انہیں سچا نہیں مانا جائے گا۔ اور وہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ مولی نے اس کے حمل کا اقرار کیا اور حمل بچے ہی سے عبارت ہے اور یہ بچہ باندی کے لیے استیلاد کی حریت کو ثابت کر دیتا ہے۔ لہٰذا جب اس نے اپنے اقرار سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی باندی کی تصدیق کی طرف توجہ کی جائے گی۔ کیونکہ حریت میں" حق اللہ" پایا جاتا ہے اور حق اللہ بندے کے گرانے سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور اگر مولی نے حمل یا بچہ کہنے کی بجائے یہ کہا ہو کہ" جو کچھ اس باندی کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے" پھر بعد ازاں کہے کہ" نہیں وہ تو پیٹ میں ہوا بھری ہوئی تھی" اور باندی بھی اس کی بات کی تصدیق کر دے تو وہ ام ولد نہ ہوگی کیونکہ اس کا ما فی بطنھا (جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے) کہنا بچے اور ہوا دونوں کی گنجائش رکھتا ہے لہٰذا استیلاد ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر مولی نے کہا" یہ باندی اگر حاملہ ہے تو وہ مجھ سے ہے" بعد ازاں اس کا حمل ساقط ہو گیا اور بچے کی مکمل خلقت یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر باندی نے مولی کی اس بات کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو بھی وہ ام ولد ہوگئی کیونکہ اس سے حمل (بچے) کے نسب کو ثابت کرنے کا یہ طریقہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ان کانت حبلی فھو منی" (اگر وہ حاملہ ہے تو وہ حمل مجھ سے ہے) کہنے کا مطلب یہ ہے کہ" میں نے اس سے وطی (ہمبستری) کی ہے اگر وہ اس وطی سے حاملہ ہوگئی تو وہ حمل مجھ سے ہے" چنانچہ اس بات کے بعد جب اس نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یقین ہو گیا کہ وہ اس وقت حاملہ تھی لہٰذا

نسب بھی ثابت ہوگا اور استیلاد بھی۔ اور اگر مولی نے بچے کی ولادت کا انکار کیا لیکن ولادت پر عورت نے گواہی دے دی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ خاوند جب حمل کا اقرار کرنے تو ولادت پر اس کی بیوی کی شہادت کو قبول کیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب الطلاق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر باندی کے ہاں مولی کی اس بات سے چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد مدت میں بچہ پیدا ہوا تو نہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اور نہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حمل اس وقت کے بعد ہوا ہو تو اس میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ نہ نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ استیلاد۔

فصل

استیلاد کے سبب کا بیان

استیلاد کا سبب باندی کا اپنے مولی کے لڑکے کی ماں ہونا ہے۔ تاہم اس بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک استیلاد کا سبب لڑکے کے نسب کا ثابت ہونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً آزاد لڑکے کا حمل ٹھہر جانا ہے البتہ استیلاد کے حکم پر ائمہ کا اتفاق ہے اور وہ یہ کہ باندی کے لیے فی الحال حریت کا حق ثابت ہو جائے گا اور مولی کی موت کے بعد حقیقۃً آزاد ہو جائے گی۔ اور اس سلسلے میں اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپؐ نے اپنی باندی ماریہ قبطیہ کے بارے میں اس وقت ارشاد فرمایا جب انہوں نے آپؐ کے صاحبزادۂ گرامی حضرت ابراہیم کو جنم دیا۔ فرمایا:

اعتقها ولدها۔

یعنی اس (ماریہ قبطیہ) کو اس کے بیٹے نے آزاد بنا دیا۔

اختلاف ائمہ اس قول نبوی سے مراد یہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی آزادی کا سبب ہے۔ البتہ سبب بننے کی جہت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ وہ بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہے اور امام شافعیؒ کا فرمانا یہ ہے کہ استیلاد کا سبب مطلقاً باندی کا آزاد بچے کے ساتھ حاملہ ہونا ہے۔

استیلاد کے سبب کے بارے میں اپنے مؤقف پر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لڑکا بلاشبہ آزاد ہے اور وہ اپنی ماں کا ایک جزء ہے۔ اور ایک جزء کی آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا کل آزاد ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کل تو غلام ہو اور اس کا ایک جزء آزاد ہو۔ بنا بریں چاہیئے تو یہی تھا کہ اپنے مولی سے حاملہ باندی فی الحال آزاد ہو جاتی مگر ایسا ہوتا نہیں کیونکہ بچے کا اس سے علیحدہ وجود ہے اور ماں سے جدا ہونے کے اعتبار سے بچے کی آزادی ماں کی آزادی کو لازم نہیں ٹھہراتی جیسا کہ اگر جنین (رحم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کیا جائے تو اس کی ماں آزاد نہیں ہوتی۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ حریت کا حق تو اسے فی الحال مل جائے گا اور حقیقۃً آزادی مولی کی موت کے بعد حاصل ہوگی تاکہ دونوں شبہات پر عمل ہو جائے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حمل ٹھہرانے والی وطی (ہمبستری) نے بچہ کے واسطہ سے مولی اور

باندی کے درمیان جزئیت کو واجب کر دیا ہے کیونکہ دونوں (مولیٰ اور باندی) کا نطفہ آپس میں اس طرح مل گیا ہے کہ وہ ایک چیز ہوگئی ہے اور اسی سے بچہ پیدا ہوتا ہے تو بچہ گویا دونوں کا جزء ہوا۔ پھر بچہ اپنی ماں سے جدا ہونے (پیدا ہونے) کے بعد اگرچہ حقیقۃً اس کا جزء نہ رہا تاہم ثبوت نسب کے لیے بطور حکم شرعی اس کی جزئیت باقی رہی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر ماں لڑکے کے واسطہ سے ہی مولیٰ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اس کے لڑکے کی ماں (ام الولد) ہے۔ پس اگر حقیقی آزادی باقی ہوتی تو فی الحال حقیقی آزادی ثابت ہوجاتی اور جب آزادی حکمی طور پر باقی ہوئی تو ثابت بھی حکمی طور پر ہوئی کیونکہ احکام کی ترتیب میں دلائل کو ان کی قوت اور کمزوری کے مطابق رکھا جاتا ہے۔ اور اسی مفہوم کی طرف حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ "کیا تم اس کے بعد بھی ان (ام ولد لونڈیوں) کو بیچنے کا ارادہ رکھتے ہیں جب کہ تمہارے گوشت ان کے گوشت کے ساتھ اور تمہارے خون ان کے خون کے ساتھ خلط ملط ہوگئے۔

پھر اس سبب کی کیفیت میں ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم اور صاحبین) نے کہا کہ استیلاد کا سبب شرعی طور پر نسب کا ثابت ہوجانا ہے اور امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے نسب کا مطلقاً ثابت ہوجانا ہی سبب ہے چاہے شرعی طور پر ثابت ہو یا حقیقی طور پر اور اس اجمال کی تفصیل کئی ایک مسائل میں کچھ یوں ہے۔

مسائل: جب ایک آدمی نے کسی باندی سے شادی کی اور اس کا باندی سے بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بھی بن گیا تو ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد ہوگئی کیونکہ احناف کے نزدیک استیلاد کا سبب نسب کا ثبوت ہے اور نسب ثابت ہوگیا تو سبب بھی ثابت ہوگیا البتہ سبب پر مرتب ہونے والا حکم ملک کے پائے جانے پر موقوف رہے گا کیونکہ اس کے حکم یعنی حق آزادی کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہے جیسا کہ حقیقی حریت کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے لہٰذا باندی کے ملکیت میں آجانے تک یہ حکم (حق آزادی) مؤخر ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور فقیہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کا سبب مطلقاً لڑکے کا آزاد ہونے کی حالت میں پیدا ہونا ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی کیونکہ لڑکا اپنے مولیٰ کے حق میں غلام ہے اور جب وہ آدمی (باندی کا خاوند) باندی کے ساتھ اپنے لڑکے کا بھی مالک بنا تو وہ لڑکا آزاد ہوگیا کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک چونکہ وہ آدمی محرم (انتہائی قریبی رشتہ جس سے نکاح حرام ہو) یعنی اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے لہٰذا وہ بیٹا آزاد ہوجائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس لڑکے کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ وہ آدمی (لڑکے کا باپ) ایسے لڑکے کا مالک بنا ہے جس کا نسب شرعی طور پر اس سے ثابت ہے۔

اسی طرح جب کسی بچے کا نسب باندی کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے شبہ میں کی گئی وطی کی وجہ سے ثابت ہو پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک جب

وہ اس باندی کا مالک بنے گا وہ امام ولد ہو جائے گی کیونکہ سبب (نسب کا ثبوت) پایا گیا اور امام شافعی کے نزدیک ام ولد نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک سبب (آزاد بچے کا رحم مادر میں قرار پانا) نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ آدمی اس لڑکے کا مالک بنا تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، وہ لڑکا آزاد ہو جائے گا۔

اگر ایک آدمی نے کسی باندی سے زنا کیا اور اس سے باندی کو حمل ٹھہر گیا۔ بایں صورت کہ وہ خود اعتراف کرے کہ میں نے اس سے حرامکاری کی تھی یا میں نے اس سے بدکاری کی تھی یا کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے یا بدکاری سے میرا بیٹا ہے اور باندی اور اس کے مالک نے بھی اس چیز کی تصدیق کر دی بعد ازاں باندی نے بچے کو جنم دیا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قاعدۂ استحسان کے مطابق وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے اور امام زفر کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کا سبب نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہے اور یہاں تو حقیقی طور پر نسب ثابت ہو چکا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ آدمی اس بچے کا مالک بنے تو بچہ بلا اختلاف اس پر آزاد ہو جائے گا اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استیلاد کا سبب بچے کے نسب کا شرعی طور پر ثابت ہونا ہے اور وہ نہیں پایا گیا لہٰذا وہ باندی ام ولد نہ بنے گی۔

فصل

استیلاد کی شرط کا بیان

استیلاد کی شرط وہی ہے جو نسب کے شرعی طور پر ثابت ہونے کی شرط ہے اور وہ ہے عورت کا "فراش" (بچھونا) ہونا۔ اور عورت کا فراش ہونا صحیح نہیں ہو سکتا مگر ملک یمین (مکمل قبضہ اور غلامی میں ہونے) کے ساتھ یا شبہ ملک کے ساتھ یا تاویل ملک کے ساتھ یا ملک نکاح کے ساتھ یا شبہ نکاح کے ساتھ۔ ملک یمین میں باندی صرف وطی سے "فراش" نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے فراش ہونے کے لیے ہمارے (احناف کے) نزدیک وطی کے ساتھ دعویٰ کا قرینہ بھی ہونا چاہیئے لہٰذا دعویٰ کے بغیر استیلاد ثابت نہیں ہو سکتا۔

استیلاد میں عام باندی اور مدبرہ باندی کی ملک برابر ہے کیونکہ نسب کے ثابت کرنے میں وہ دونوں برابر ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مدبرہ باندی جب ام ولد ہو جائے گی تو اس کی تدبیر باطل ہو جائے گی کیونکہ ام ولد ہونا اس کے لیے زیادہ نفع مند ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ام ولد باندی نہ مالک کے قرضخواہ کے لیے سعایت کرتی ہے اور نہ اس کے وارث کے لیے اور اس کے مقابلے میں مدبرہ باندی سعایت کرتی ہے۔

جس طرح نسب کے ثابت ہونے میں باندی کی کل ملکیت یا اس کے کچھ حصے کی ملکیت برابر ہیں

اسی طرح استیلاد میں بھی برابر ہیں۔ حتیٰ کہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کو دونوں کی ملکیت میں رہتے ہوئے اگر حمل ٹھہر جائے پھر وہ بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور باندی کل کی کل تاوان کے ساتھ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور وہ تاوان ہے اس کی نصف قیمت۔ اور اس تاوان کے ادا کرنے میں مدعی شریک کی خوشحالی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں۔ دونوں حالتوں میں اسے اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت دینا ہوگی البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ بچے کا نسب صرف اس کے ساتھ کیسے ثابت ہو گیا؟ تو وہ اس لیے کہ وطی ایسے محل میں واقع ہوئی جہاں اس کی کچھ نہ کچھ ملکیت تھی۔ تو جتنی قدر ملکیت تھی اس ملکیت نے اسی قدر نسب کو بھی ثابت کر دیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ نسب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہوتا اور جب نسب بعض حصے میں ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی بنا پر کل بچے میں ثابت ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ نسب جب ملکیت کے شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو جہاں فی الحقیقت ملکیت ہو وہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کل کی کل باندی کا صرف شریک مدعی کی ام ولد ہو جانے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ باندی کا نصف تو استیلاد کا سبب پائے جانے کی وجہ سے ام ولد ہو گیا کیونکہ باندی کا نصف اس کی ملکیت ہے اور باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا یا تو اس اعتبار سے ہے کہ استیلاد وہاں متجزی (تقسیم) نہیں ہو سکتا جہاں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو۔ لہٰذا جب بعض حصے میں استیلاد ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی وجہ سے کل باندی میں ثابت ہو جائے گا۔ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ استیلاد (ام ولد ہونے) کے پورے ہونے کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے ثبوت نسب چونکہ نسب تقسیم نہیں ہو سکتا اور حکم بھی اپنے علت کے مطابق ہوتا ہے لہٰذا مکمل استیلاد ثابت ہو جائے گا اس طرح کہ اس کے اپنے حصے میں تو سبب (ثبوت نسب) کی وجہ سے اور باقی نصف میں نسب کی متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے۔ یا باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہے جو اختلاف کے وقت ایک شئے کے پورے ہونے کو لازمی ٹھہراتا ہے۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ اس وقت تک مکمل استیلاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے حصے کا مالک نہ بنے لہٰذا وہ استیلاد کو صحیح بنانے کے لیے اپنے ساتھی کے حصے کا پہلے مالک بنے گا اور دوسرے کے مال کا اس وقت تک مالک نہیں بنا جا سکتا جب تک کہ اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ دی جائے چنانچہ مدعی بدل دے کر اپنے شریک کے حصے کا مالک بنے گا۔ اور وہ بدل ہے باندی کی نصف قیمت۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ اس بدل یا تاوان دینے میں مدعی کی فراخی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں یعنی فروخت شدہ مال کے تاوان کی طرح ہر حال میں یہ بدل یا تاوان دینا ہوگا کیونکہ یہ ملکیت (ایک شئے کے مالک ہونے) کا تاوان ہے۔

باقی رہا زیر بحث صورت میں نصف مہر کا مدعی پر واجب ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وطی کا اقرار کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کی ملک میں وطی کرنا حرام ہے مگر یہاں زنا کی حد بوجہ شبہ واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہاں وطی اس جگہ کی گئی ہے جہاں اس کے شریک کے ساتھ اس کی

اپنی ملک ہے البتہ مہر ضرور واجب ہوگا اور یہ مہر کی رقم قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگی کیونکہ نصف قیمت کا تاوان الگ چیز ہے اور باندی سے جنسی تسکین اٹھانے کا تاوان الگ۔ لہٰذا یہ تاوان باندی کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کا مدعی پر واجب نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ باندی میں اپنے ساتھ کے حصے کا بھی مالک بن چکا ہے لہٰذا لڑکا بھی اس کی ملک ہوگا اور اس پر اس لڑکے کا کوئی تاوان نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ لڑکے کا حالت حمل میں اپنا کوئی الگ وجود نہیں ہوتا کہ اس کی کوئی قیمت لگائی جائے لہٰذا اس کے بدلے میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا۔ تیسرے یہ کہ بچہ بمنزلہ وصف اور صفت کے ہوتا ہے اور کسی چیز کے وصف کی کوئی الگ قیمت نہیں ہوتی۔

نسب کے ثبوت اور باندی کے ام ولد ہونے میں ذاتی ملکیت اور ہاتھ کی ملکیت (جس میں مالک خود بھی آزاد نہیں) دونوں برابر ہیں جیسے کہ مکاتب (جو ابھی تک خود آزاد نہیں) اپنی کمائی میں سے جب کسی باندی کو ام ولد بنائے۔ اس چیز کا تفصیلی بیان ہم انشاء اللہ آگے چل کر کتاب الدعویٰ میں کریں گے۔

مسائل: نسب کے دعویٰ کرنے میں مدعی کی حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں کیونکہ نسب حاجات اصلیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح جب ایک شریک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور اسی وقت دوسرا اس کو آزاد کرے تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہوگا اور مدعی کے دعویٰ کو اولیت دی جائے گی کیونکہ اس کا دعویٰ کرنا بچے کی پہلے والی حالت یعنی نطفہ قرار پانے کی حالت کی طرف منسوب ہے اور دوسرے ساتھی کی جانب سے عتق اب واقع ہو رہا ہے تو گویا نسب کا دعویٰ اعتاق سے مقدم ہوا لہٰذا اسے قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔

○ اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا لڑکا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی۔ وہ ایک دن ایک مالک کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور کوئی شریک دوسرے کے لئے ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ البتہ ہر ایک نصف مہر کا دوسرے کے لئے ضامن ہوگا اور یہ نصف مہر دینا بدلے کے طور پر ہوگا۔ دونوں سے بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہمارے (احناف کے) قول کے مطابق ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک سے نسب ثابت ہوگا اور کسی قیافہ شناس (وہ شخص جو کسی کے اعضاء کو دیکھ کر یہ بتلائے کہ یہ فلاں نسب سے ہے) کے کہنے پر اس ایک کا تعین کیا جائے گا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ کے مسائل میں سے ہے۔ اور باندی سے ہر ایک کے حصے کا ام ولد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ باندی کے لڑکے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا ہے تو گویا ہر ایک نے الگ الگ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا ہر ایک دوسرے کے لیے باندی (بچے کی ماں) کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف منتقل نہیں ہوا۔ البتہ ہر ایک دوسرے کے لیے نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس تاوان کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ ہے دوسرے کی ملک میں وطی کا اقرار۔ چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مہر دوسرے کے لیے بدلہ ہو جائے گا۔

○ اسی طرح اگر ایک باندی تین یا چار یا پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ سب ایک

ساتھ بچے کے نسب کا دعوئی کر دیں تو اس بچے کا نسب سب سے ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ باندی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب شریکوں کی ام ولد ہو جائے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس بچے کا نسب دو سے زیادہ شریکوں کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک تین سے زائد کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ سب کے دلائل ہم انشاء اللہ کتاب الدعوئی میں بیان کریں گے۔ اور اگر سب شریکوں کے حصوں کا تناسب مختلف ہو مثلاً ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا چوتھا حصہ اور تیسرے کا تیسرا حصہ اور باقی سب چوتھے کا۔ تو بھی بچے کا نسب سب سے برابر ثابت ہوگا۔ یعنی ہر ایک کا پورا بیٹا ہوگا اور باندی میں سے ہر ایک کے حصے کے بقدر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کیطرف متعدی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اس باندی کی خدمت، کمائی اور حاصلات ان کے درمیان ان کے حصہ کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ کیونکہ ہر ایک سے اس کے اپنے حصے میں باندی کا ام ولد ہونا ثابت ہے۔

○ اگر باپ اور بیٹے کے درمیان مشترک باندی لڑکے کو جنم دے اور وہ دونوں ایک ساتھ لڑکے کے نسب کا دعوئی کر دیں یا وہ باندی آزاد اور غلام کے درمیان مشترک ہو یا آزاد اور مکاتب کے درمیان یا کتابی اور مجوسی کے درمیان یا مسلمان غلام یا مسلمان مکاتب اور کافر آزاد کے درمیان یا ذمی اور مرتد کے درمیان اور وہ ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعوئی کر دیں تو اس کا حکم اور بیان انشاء اللہ کتاب الدعوئی میں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب کہ نطفہ کا قرار پانا دونوں مدعیوں کی ملک میں ہو اور اگر نطفہ کا قرار پانا دونوں کی ملک میں نہ ہو مثلاً دونوں نے باندی کو جب خریدا تھا تو وہ حاملہ تھی پھر اس نے بچہ جنا تو دونوں شریکوں میں سے ایک نے یا دونوں نے بچے کے نسب کا دعوئی کر دیا تو یہ بحث بھی کتاب الدعوئی سے متعلق ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی جب دو لڑکوں کو جنم دے اور دونوں شریکوں میں سے ہر شریک ایک لڑکے کا دعوئی کرے پھر ان دونوں لڑکوں کو باندی نے ایک ہی پیٹ میں جنا ہو یا دو پیٹوں میں اور دونوں کے دعوئی ایک ساتھ واقع ہوئے ہوں یا آگے پیچھے۔ اسی طرح جب ایک باندی ایک آدمی کے لیے تین بچوں کو جنم دے اور وہ آدمی صرف ایک بچے کے نسب کا دعوئی کرے اور وہ بچے ایک ہی پیٹ میں پیدا ہوئے ہوں یا مختلف پیٹوں میں اور مولی نے ان بچوں میں سے ایک معین کا دعوئی کیا یا غیر معین کا تو اس اجمال کی تفصیل بھی انشاء اللہ کتاب الدعوئی میں بیان ہوگی۔

اسیطرح باپ کا اپنے بیٹے کی باندی کی اولاد اور اولاد کی اولاد کا دعوئی کرنا اور پھینکے گئے نومولود کا اس کے فروع سمیت دعوئی کرنے کا بیان انشاء اللہ کتاب الدعوئی میں مذکور ہوگا۔

دوسرے کی ام ولد ہونے کا اقرار ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کے حق میں یہ اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے مگر اس نے انکار کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کا باندی میں موجود حق (حصہ) باطل ہو جاتا ہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یا اقرار کیا گیا) خوشحال ہو یا تنگدست، ہر صورت میں اقرار کرنے والے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔ اب وہ باندی ایک دن مشہود علیہ کی خدمت کرے گی اور ایک

دن (اقرار کرنے والے کی باری کا دن) فارغ رہے گی۔ پھر مشہود علیہ اگر مرگیا تو باندی اس کے ورثاء کے لیے سعایت کرے گی یعنی اس کے حصے کی قیمت کما کر اس کے ورثاء کو دے گی اور سعایت کی حالت میں وہ مکاتبہ باندی کی مانند ہوگی۔ جب باندی اس کے حصے کی رقم ادا کر چکے گی تو وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر باندی مرگئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لیے۔ اور باقی نصف بیت المال میں جمع ہوگا۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا ایک دوسرا قول ہے۔ اور اس مسئلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت مشہود علیہ کے حصے کے لیے کمائی کرے گی اگر اس نے اس کے حصے کی رقم ادا کر دی تو وہ آزاد ہے اب کسی شریک کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ نے اقرار کے ذریعے اپنے شریک کے حصے کو خراب کرنا چاہا مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود اس کے اوپر پڑ گیا۔ چنانچہ جو آدمی کوئی غلام خریدے پھر یہ اقرار پلٹ کر کرے کہ بیچنے والے نے غلام کو آزاد کر دیا تھا مگر بیچنے والا انکار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر پڑ جاتا ہے اور اس کا خریدا ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب اس کا اقرار پلٹ کر خود اس پر پڑ گیا تو وہ اپنے حصے میں باندی کے ام ولد ہونے کا معترف ہو گیا اور جب اس کے حصے میں استیلاد (باندی کا ام ولد ہونا) ثابت ہو گیا تو اس کے شریک کے حصے میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ استیلاد متجزی (تقسیم) نہیں ہوتا تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے حصے کو خراب کیا لیکن اس سے اس کے شریک کے حصے کا تاوان لینے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ اس کے شریک نے اس کے اقرار کو جھٹلایا ہے تو اس کے شریک کے لیے باندی پر سعایت لازم ہوگی۔ جیسا کہ مقر (اقرار کنندہ) اگر اپنے حصے کو آزاد کرتا اور وہ تنگدست ہوتا تو باندی اس کے شریک کے حصے کے لیے سعایت کرتی۔ اور جب وہ سعایت کی رقم ادا کر چکی اور دوسرے شریک کا حصہ بھی آزاد ہو گیا تو اب وہ مکمل آزاد ہو گئی کیونکہ عتق ان کے (امام محمدؒ کے) نزدیک متجزی نہیں ہوتا۔

اور صاحبین کی اپنے مذکورہ موقف پر دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ اس اقرار کے ذریعے منکر (انکار کرنے والے شریک) پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اس سبب سے کہ وہ بھی باندی کا مالک ہے۔ کیونکہ ملکیت جہاں منتقل ہو سکتی ہو وہاں استیلاد متجزی نہیں ہوتا اور استیلاد میں ہر صورت میں شریک پر تاوان واجب ہوتا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگدست۔ اور اقرار کنندہ کا اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرنا اس امر کو لازم ٹھہراتا ہے کہ اس نے باندی کو اپنے حصے کی سعایت سے بری کر دیا ہے لہٰذا باندی کے اندر اس کا حق باطل ہو گیا اور منکر کا اپنے حصے کے اندر حق اسی طرح باقی رہا جس طرح پہلے تھا۔ دوسرے یہ کہ اقرار کنندہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے اقرار میں سچا ہوگا یا جھوٹا۔ اگر سچا ہوا تو بقول اس کے باندی مکمل طور پر اس کے شریک کی ام ولد ہوگی۔ اور ہر طرح کی خدمت لینا اس کے شریک کا حق ہوگا۔ اور اگر اپنے اقرار میں جھوٹا ہوا تو باندی ان کے درمیان اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے تھی بنصف خدمت لینے کا حق تو منکر کے لیے یقینی طور پر ثابت ہے اور یہ مفہوم اس چیز کو بھی لازم ٹھہراتا ہے کہ اس پر کوئی سعایت نہیں۔ رہا اقرار کنندہ کا معاملہ تو اس نے خود باندی سے خدمت لینے کے حق کو ساقط کر دیا کیونکہ اس کا گمان تھا کہ باندی کی ساری خدمات اس کے شریک کے لیے ہیں مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کو رد کر دیا تو اس کی باری کے دن کی خدمت

باطل ہوگئی۔

اس قسم کی باندی کو بیچنا مشکل ہے کیونکہ استیلاد کی شہادت دینے والے نے اس امر کا اقرار کیا کہ وہ باندی ام ولد ہے اور جب اس نے اس کے ام ولد ہونے کا اقرار کیا تو باندی میں اس کی اپنی ملک بھی تھی لہٰذا اس کا اقرار اس کے اپنے حصّے میں نافذ ہوجائے گا اور جب شریک منکر مرگیا تو باندی اس کے ورثاء کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گی کیونکہ اقرار کنندہ کے خیال کے مطابق باندی اس کے شریک کے مرنے پر آزاد ہوجائیگی کیونکہ اس کے خیال میں وہ اس کے شریک کی ام ولد ہے۔ اور اگر باندی پہلے مرگئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لیۓ ہوگا کیونکہ وہ اسی کی ملک پر آزاد ہوئی تھی اور باقی نصف ترکہ موقوف رہے گا کیونکہ اقرار کنندہ نے اقرار کیا تھا کہ وہ مشہود علیہ یعنی اس کے دوسرے ساتھی کا ہے اور مشہود علیہ نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تھا پس اس کے دوسرے نصف ترکہ کا کوئی مستحق معلوم نہیں لہٰذا وہ بیت المال کے لیے ہوگا۔

پھر وہ مشترکہ باندی اگر بچہ جنے اور ایک شریک کہے کہ وہ بچہ اس کے دوسرے ساتھی کا بیٹا ہے اور دوسرا اپنے بچے کے نسب سے انکار کردے تو باندی کا معاملہ تو مذکورہ مسئلے کے مطابق ہے باقی رہا بچہ تو وہ آزاد ہوجائے گا اور (بڑا ہوکر) اپنی نصف قیمت مشہود علیہ کو کما کر دے گا کیونکہ اقرار کنندہ شریک نے اپنے دوسرے شریک کی طرف سے بچے کی آزادی کا اقرار کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک دوسرے کے خلاف عتق کی گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو غلام مشہود علیہ (منکر شریک) کے حصے کے لیے سعایت کرتا ہے اور ہمارے مسئلے میں وہ بچہ عتق کی شہادت دینے والے شریک کے لیے سعایت نہ کرے گا کیونکہ اس شریک نے اس امر کا اقرار کیا ہے کہ بچہ آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی سعایت نہیں اور اس مسئلہ کی نظیر وہ روایت ہے جسے بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس باندی کے بارے میں روایت کیا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایک شریک یہ دعوٰی کرے کہ اس کے دوسرے ساتھی نے اس باندی کو مدبر بنا دیا ہے مگر اس کا ساتھی انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو مدبر بنادے اور باندی ایک دن اس کی خدمت کرے اور دوسرے دن منکر شریک کی۔ مدعی چاہے تو اپنے حصے کو حسب سابق روکے رکھے اور مدبر نہ بنائے۔ اس صورت میں بھی باندی ایک دن اس کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور اگر مدعی چاہے تو باندی سے اس کی نصف قیمت میں سعایت کرالے۔ اس شکل میں باندی ایک دن اس کے لیے کمائی (سعایت) کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی خدمت کرے گی۔ چنانچہ جب وہ مدعی کے حصے کی ادائیگی کرچکے گی تو آزاد ہوجائے گی اور اب دوسرے کے حصے کے لیے سعایت کرے گی۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ وہ باندی ام ولد کی مانند ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کرلیا اور کہا کہ ایسی باندی کے بارے میں توقف کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے مگر باندی کے ایک حصے کو مدبر بنانے میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت میں سعایت کرے گی اور ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے استیلاد کی بحث میں بیان کی یعنی یہ کہ دوسرے ساتھی نے جب مدعی کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود مدعی پر پڑگیا اور اس کے حصے میں تدبیر ثابت ہوگئی اور جب اس کے

حصے میں تدبیر ثابت ہو گئی تو وہ دوسرے منکر کے حصے کی طرف بھی متعدی ہو گئی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے تو گویا مدعی نے منکر شریک کے حصے کو خراب کیا۔ اب اصولی طور پر منکر کے حصے کا تاوان مدعی پر ہونا چاہیئے تھا مگر چونکہ منکر نے مدعی کو جھٹلایا تھا اس لیے اس پر تاوان نہیں عائد کیا جا سکتا پس باندی ہی اس کے لیے سعایت کرے گی جیسا کہ وہ اپنے حصے میں نئے سرے سے تدبیر واقع کرتا تو باندی اس کے لیے سعایت کرتی امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق چونکہ تدبیر کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہٰذا مدعی کا اپنا حصہ اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا اقرار کرنے کے باوجود مدبر نہ ہو گا جیسا کہ ایک شریک اگر اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو دوسرے کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور اسے اختیار رہتا ہے کہ چاہے تو اپنے حال پر چھوڑ دے مگر زیر بحث صورت میں اگر اس نے سعایت کو اختیار کیا تو ایک دن باندی سے سعایت کرائے اور دوسرے دن باندی کو دوسرے شریک کی خدمت کے لیے چھوڑنا ہو گا کیونکہ وہ باندی کے تمام منافع کی ملکیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اپنے حق کی مقدار کے مطابق ہی سعایت کرا سکتا ہے۔ چنانچہ باندی جب اس کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور اب اصولی طور پر اقرار کنندہ (مدعی) کو اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرنا چاہیئے تھا مگر چونکہ منکر نے اس کو جھٹلایا تھا لہٰذا وہ تو تاوان ادا نہیں کرے گا البتہ باندی سے سعایت کرا کے منکر اپنے حصے کی رقم پوری کرے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے مگر تدبیر کے معاملے میں امام صاحب سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ مدعی نے اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا دعویٰ کر کے در اصل اس پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگدست اور اس طرح اس نے باندی کو اپنے حصے کے لیے سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے اس لیے نہ تو وہ باندی سے سعایت کرا سکتا ہے اور نہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اس کا حصہ موقوف رہے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ جب دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف تدبیر یا استیلاد کی گواہی دے تو کسی کو دوسرے سے کچھ لینے کا جواز نہیں رہتا اور نہ ہی باندی پر کوئی شے لازم ہوتی ہے چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا غریب۔ کیونکہ ہر ایک اپنی طرف سے باندی کے حق حریت اور اسے بذریعہ سعایت اپنے حصے کی رقم ادا کرنے سے بری الذمہ کر دینے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے۔ اور یہ رائے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی ہے اور امام محمد نے بھی اس صورت مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتفاق کیا ہے کیونکہ یہاں دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے باندی کو سعایت سے بری کر دیا ہے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے۔

مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ

المعلّی نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ ایک غلام جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ "یہ غلام میرا بیٹا اور تیرا بیٹا ہے یا کہے تیرا بیٹا اور میرا بیٹا ہے" اور دوسرا کہے صَدَقْتَ (تو نے سچ کہا)، تو وہ غلام صرف اقرار کنندہ کا بیٹا ہے نہ کہ تصدیق کنندہ کا۔ یہی بات کتاب الزیادات میں امام محمد نے اس ناسمجھ بچے کے بارے میں کہی کہ جو دو آدمیوں کے ہاتھ میں

ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ وہ بچہ میرا اور تیرا بیٹا ہے اور اس کا ساتھی اس کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہوگا۔ اور یہ اس لیے کہ جب اس نے کہا وہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس بچے سے ثابت ہو گیا کیونکہ اس کی طرف سے اس کی ملک میں نسب کا اقرار پایا گیا ہے اور اب اس کے بعد کسی دوسرے سے ثبوت نسب کا احتمال نہیں رہتا۔ امام محمد نے کہا کہ اگر اس نے اپنے ساتھی سے کہا یہ تیرا بیٹا ہے اور یہ کہہ کر خاموش ہو گیا اور اس کے ساتھی نے اس کی تصدیق نہ کی حتی کہ اس نے کہا وہ تیرے ساتھ میرا بیٹا بھی ہے تو وہ موقوف ہے اس کے ساتھی کی تصدیق پر۔ اگر اس کے ساتھی نے کہا وہ صرف میرا بیٹا ہے نہ کہ تیرا تو وہ اس کے کہنے کے مطابق ہے کیونکہ اس نے پہلے اسی کے لیے نسب کا اقرار کیا تھا اور پھر خاموش ہو گیا تھا۔ جب دوسرے ساتھی (جس کے لیے اقرار کیا گیا تھا) کی طرف سے بھی تصدیق پائی گئی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا۔ اور اگر مقرلہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ تیرا (اقرار کنندہ کا) بیٹا ہے یا کہے یہ نہ میرا بیٹا ہے اور نہ تیرا یا کہے میرا بیٹا نہیں اور یہ کہہ کر خاموش ہو جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے قیاس کے مطابق کسی کا بھی بیٹا نہیں اور امام محمد نے کہا کہ اگر دوسرا ساتھی پہلے کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ مقرلہ (جس کے لیے پہلے ساتھی نے اقرار کیا ہے) کا ہے اور اگر وہ اس (اقرار کنندہ) کو جھٹلا دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ائمہ کے اختلاف کی اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے ایک غلام کے بارے میں اقرار کیا کہ وہ فلاں کا بیٹا ہے مگر فلاں (مقرلہ) نے اس کو جھٹلایا۔ بعد میں مولی نے خود اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا دعویٰ صحیح ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے حق میں مولی نے اقرار کیا تھا) نے جب مولی کو جھٹلا دیا تو مولی کا دعویٰ باطل ہو گیا جیسا کہ مال کے اقرار میں ہوتا ہے اور جب اس کا اقرار باطل ہو گیا تو وہ اقرار گویا عدم (نہ ہونے) کے ساتھ مل گیا لہٰذا جائز ہے کہ وہ خود اپنے لیے بچے کا دعویٰ کر دے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس (مولی) نے غیر کے لیے غلام کے نسب کا اقرار کر لیا تو گویا اس کے خیال میں غلام کا نسب اسی غیر سے ثابت ہے اب غیر کا اس کے اقرار کو جھٹلانا اس کے اپنے حق میں ثبوت نسب کی نفی ہے نہ کہ شریک (مولی) کے حق میں۔ بلکہ شریک (مولی) کے نزدیک تو غلام کا نسب غیر سے ہی ثابت ہے اور جب اس نے ایسے لڑکے کا دعویٰ کیا جس کا نسب اس کے نزدیک غیر سے ثابت ہے تو چونکہ یہ دعویٰ صحیح نہیں لہٰذا نہیں سنا جائے گا۔

اور اگر مولی نے یہ کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور تیرا بیٹا ہے تو اس کی دوسری صورت ہے کیونکہ جب اس نے کہا "ھو ابنی" (وہ میرا بیٹا ہے) تو اس سے اس غلام کا نسب ثابت ہو گیا اب اس کے بعد اس کا وابنك (اور تیرا بیٹا بھی) کہہ کر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

امام محمد نے فرمایا کہ اگر یہ لڑکا عاقل ہو تو کسی بھی شریک کے دعویٰ کا فیصلہ اس لڑکے کی تصدیق پر ہوگا کیونکہ جب وہ عاقل ہوگا تو اس کا نسب اپنے ہاتھ میں ہوگا لہٰذا اس کی تصدیق کے بغیر اس پر نسب کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائیگا۔

اور اگر بچہ (جس کے نسب میں دعویٰ کیا جا رہا ہے) ایسی باندی سے ہو جس نے اس بچے کو ان دونوں شریکوں کی ملک میں جنا تھا تو نسب میں اس کا جواب پہلی صورت کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نسب اقرار کنندہ سے ثابت نہ ہوگا جب کہ اس نے بچے کے نسب کا اعتراف اپنے شریک کے لیے کر لیا ہو۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق ہو جائے گا۔ اور وہ باندی جو بچے کی ماں ہے وہ اسی شریک کی ملک ہوگی جس سے بچے کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ استیلاد (ام ولد ہونا) نسب کے تابع ہوتا ہے۔

مشترک باندی کے بیٹے کا دعویٰ

اسی قسم کا یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمیوں نے مل کر ایک باندی کو خریدا پھر اس باندی نے دونوں کی ملکیت میں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جب بچہ جنا تو ایک آدمی نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے باندی (بچے کی ماں) کے بیٹی ہونے کا دعویٰ کر دیا اور یہ دونوں دعویٰ ایک ساتھ کئے گئے تو بچے کے مدعی کا دعویٰ قبول اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ بیٹے کے مدعی کا دعویٰ استیلاد کا دعویٰ (بھی) ہے اور استیلاد کی نسبت نطفہ قرار پا جانے کے وقت کی طرف کی جاتی ہے۔ اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ در اصل باندی کو آزاد کرنے کا دعویٰ ہے اور آزادی اب ثابت ہو رہی ہے تو بیٹے کے مدعی کا دعویٰ مقدم ہوا اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا نیز باندی کا جتنا حصہ اس کی ملک میں تھا وہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اس طرح باندی میں اس کے شریک کا حصہ بھی اس کی طرف منتقل ہو جائے گا تو اب دوسرے آدمی یا شریک کا دعویٰ دوسرے کی ملکیت میں دعویٰ کرنا قرار پایا لہٰذا یہ دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا۔

باندی کے تاوان اور مہر کا معاملہ

اب یہ سوال باقی رہا کہ آیا بچے کا مدعی باندی کی نصف قیمت اور اس کے نصف مہر کا تاوان دے گا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ تاوان دے گا نیز الجامع الکبیر میں انہوں نے بیان کیا کہ یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے قیاس پر ہے اور یہی رائے بشر بن ولید کے ذریعے امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے۔ البتہ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بچے کے مدعی پر کوئی شے لازم نہیں۔ نہ باندی کی قیمت اور نہ مہر۔ اور نہ ہی اس کے لیے باندی کے مدعی پر کوئی شے لازم ہے۔ ہاں اگر باندی کا مدعی اپنے آپ کی تکذیب کر دے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹ بولا تھا تو اس کے لیے مدعیٔ ولد پر باندی کی نصف قیمت اور نصف مہر لازم ہے۔ اور کرخی نے بیان کیا کہ یہ قول قرین قیاس ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے مدعی نے جب یہ اقرار کیا کہ باندی حرۃ الاصل ہے تو وہ اس کی قیمت کا تاوان لینے کا منکر ٹھہرا لہٰذا اسے تاوان لینے کا حق نہیں ہاں اگر اس کے لیے دعویٰ سے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا قرار دیا تو اس کے لیے وہ تاوان ثابت ہو جائے گا جس کا اس کے شریک نے اس کے لیے اعتراف کیا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کا

نسب جب مدعی سے ثابت ہوگیا تو باندی میں سے اس کا مملوک حصہ اس کی ام ولد ہوگیا اور اسی طرح اس کے شریک کا حصہ بھی اس کا ام ولد ہوگیا کیونکہ جہاں ملکیت کا انتقال ممکن ہو وہاں استیلاد میں باندی متجزی نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا وہ اپنے شریک کے حصے کو ضائع کرنے والا قرار پایا اور یہ بھی واضح ہے کہ غیر کے مال کو عوض کے بغیر ملکیت میں نہیں لایا جاسکتا لہٰذا وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے نصف مہر کا بھی تاوان دے گا کیونکہ جب اس نے باندی سے وطی کی تھی تو باندی کا نصف اس کے غیر (شریک) کا مملوک تھا اور جو وطی غیر کی ملکیت میں کی جائے اس میں مہر واجب ہوجاتا ہے۔

باقی رہا امام کرخی کا یہ کہنا کہ باندی کے مدعی نے چونکہ باندی کے حرۃ الاصل ہونے کا اقرار کیا ہے اور یوں اس نے خود ہی باندی کی قیمت کے تاوان سے انکار کر دیا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بیٹے کے مدعی کے حق میں کل باندی کے ام ولد ہونے کا جب عدالت میں فیصلہ ہوگیا تو باندی کا مدعی شرعاً جھوٹا قرار پایا گیا اس کا اقرار باطل ٹھہرا جیسا کہ خریدار اگر دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان ایک ہزار میں خریدا تھا اور بیچنے والا اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے اور قاضی مدعیٰ علیہ (خریدار) پر دو ہزار کی ڈگری کر دے تو اب شفعہ کرنے والا خریدار سے اس مکان کو دو ہزار میں ہی لے گا اگرچہ وہ خریدار اس سے پہلے مکان کو ایک ہزار میں خریدنے کا اقرار کر چکا ہے کیونکہ شرعی طور پر اس کے اقرار کو غلط قرار دیا جا چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے باندی کی آزادی کا اقرار اس وقت پایا گیا ہے جب کہ باندی سے اس کی ملکیت زائل ہوچکی ہے کیونکہ قرار حمل کے وقت سے ہی اس کی ملکیت باندی سے زائل ہوچکی تھی لہٰذا اب اس کی آزادی کا اقرار صحیح نہ ہوا اور جب اقرار ہی صحیح نہ ہوا تو یہ اقرار اس (باندی کے مدعی) کو تاوان لینے سے مانع نہ ہوا۔ جیسا کہ اوپر والے شفعہ کے مسئلہ میں ہوا۔

مکاتبہ باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ

بیٹے کے دعویٰ کے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی باندی کو مکاتب بنا دے اور وہ باندی ایسا بچہ جنے جس کا نسب معروف نہ ہو اور ادھر مولیٰ دعویٰ کر دے کہ یہ اس کا بیٹا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا۔ باندی چاہے اس کی تصدیق کرے یا اس کو جھٹلائے اور چاہے چھ ماہ سے زائد یا چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنے۔ ہر حال میں بچے کا نسب ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ مکاتبہ باندی مولیٰ کی ملک میں ہی باقی رہتی ہے لہٰذا ایسی باندی کا بیٹا مولیٰ کی ملک ہوگا اور مولیٰ کی طرف سے اپنی باندی کے بیٹے کے دعویٰ کی صحت باندی کی تصدیق پر موقوف نہیں اور جب بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوگیا تو وہ آزاد ہوجائے گا اور مولیٰ پر کسی قسم کا تاوان نہیں ہوگا کیونکہ مکاتبہ باندی کا کتابت سے مقصود بھی اپنی اولاد کی آزادی تھا اور اسے یہ مقصود حاصل ہوگیا ہے لہٰذا مولیٰ اسے کوئی تاوان نہیں دے گا ہاں اگر اس باندی نے بچے کو عقد کتابت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تھا تو مولیٰ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ بچہ کے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر پیدا ہونے سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وطی (ہمبستری) حالت کتابت میں ہوئی تھی اور اگر باندی نے عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں بچہ جنا تو مولیٰ کے ذمہ مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وطی حالت کتابت

سے پہلے واقع ہوئی تھی۔ اب مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو قائم رکھے اور چاہے تو ختم کر دے کیونکہ اب آزادی دوجہت سے اس کو مل رہی ہے اور ہر جہت سے اس کا مقصود حاصل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت کی صورت میں کتابت کی رقم ادا کر کے جلدی آزادی حاصل کر سکتی ہے اور ام ولد رہنے کی صورت میں اس کے ذمہ کتابت کی رقم تو نہ ہوگی مگر مولی کی وفات تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی۔ تو گویا دونوں صورتوں میں اختیار دینا مفید ہے اور اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ جونسی صورت چاہے اختیار کر لے۔

اگر مولی نے اپنے مکاتب غلام کی باندی کے لڑکے کا دعوی کیا جس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں قرار پایا تھا تو مولی کا یہ دعوی مکاتب کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتب نے مولی کو جھٹلا دیا تو بچے کا نسب مولی سے ثابت نہ ہوگا اور نہ باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ باندی اور اس کا بچہ دونوں مکاتب کے مملوک ہوں گے۔ اور اگر مکاتب نے مولی کے دعوی کی تصدیق کر دی تو بچہ مولی کا بیٹا قرار پائے گا اور مولی پر مکاتب کے لیے اس بچے کی قیمت پیدائش کے دن ہی سے لازم ہو جائے گی۔ امام محمد نے کتاب الزیادات میں یہی قول ذکر کیا ہے اور کتاب الدعاوی میں بھی اسی طرح ذکر ہے البتہ وہاں اتنی بات زائد ہے کہ ایسا استحسان کی رو سے ہے جب کہ باندی کو حمل مکاتب کی ملکیت میں ٹھہرا ہو۔ اور یہ استحسان کے الفاظ اس امر کیطرف اشارہ کرتے ہیں کہ لڑکا آزاد نہ ہوگا چاہے مکاتب مولی کی تصدیق ہی کر دے اور ایک روایت کیمطابق امام ابو یوسفؒ کا یہ قول ہے بھی سہی لیکن ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے یہ قول بیان کیا ہے کہ مکاتب کی تصدیق کے بغیر بھی مولی کی تصدیق کی جائے گی۔

قیاس کی رو سے مکاتب کی تصدیق کے باوجود بچے کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا دعوی جب مکاتب کی تصدیق کے بغیر قابل قبول نہیں تو تصدیق کے ساتھ بھی قبول نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب خود جب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اسے آزادی کی تصدیق کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت (کہ مکاتب کی تصدیق کے بغیر بھی مولی کے حق میں تصدیق کی جائے گی) کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنے مکاتب کے مال میں حق زیادہ قوی ہے اس حق سے جو اسے اپنے سگے بیٹے کے مال میں حاصل ہوتا ہے۔ تو جب بیٹے کی باندی کے لڑکے میں بیٹے کی تصدیق کے بغیر باپ کے لیے لڑکے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی ثابت ہوگا۔

کتاب الزیادات میں مذکور امام محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کا اپنی کمائی کے اندر حق زیادہ قوی ہے مولی کے حق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولی اپنے مکاتب کے ہاتھ سے مال نہیں چھین سکتا تو گویا مولی مکاتب کے مال میں تصرف کرنے کے بارے میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ٹھہرا۔ لہٰذا اس کے دعوی کی صحت مکاتب کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتب نے تصدیق کر دی تو لڑکا مولی کا بیٹا قرار پائے گا اور اس پر لڑکے کے پیدا ہونے والے دن کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ وہ لڑکا دھوکا کھائے ہوئے کے بیٹے کے مشابہ ہے (دھوکا کھائے ہوئے کی صورت یوں ہے کہ خالد کی باندی نے زید سے آ کر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے چنانچہ اس نے نکاح کر لیا اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا۔ ادھر خالد کو معلوم ہوا تو اس نے دعوی کر کے اپنی باندی واپس لے لی تو یہ بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور

یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہوکیونکہ باندی میں ایک لحاظ سے مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور ایک لحاظ سے نہیں کیونکہ مکاتب کی ذات کی ملکیت تو مولیٰ کے لیے ہوتی ہے مگر اس کے مال کے اندر تصرفات کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ دھوکہ کھائے ہوئے کی مثال ہے کہ ظاہر میں تو باندی کے اندر اس کی ملکیت ہوتی ہے مگر درحقیقت دوسرے کی ملکیت ہوتی ہے اور دھوکا کھائے ہوئے کا بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں فرمایا کہ مکاتب جب کسی حاملہ باندی کو خریدے پھر اس باندی کا مولیٰ اس کے لڑکے کا دعویٰ کردے یا کسی چھوٹے غلام کو خریدے اور پھر اس کا مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ کردے تو اس کا دعویٰ ٹھیک نہیں بجز اس صورت کے کہ مکاتب اس کی تصدیق کردے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں تھا۔ البتہ پہلے مسئلے اور اس مسئلے میں اتنا فرق ہے کہ وہاں مکاتب اگر تصدیق کردے تو بچے کا نسب بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بچہ آزاد بھی ہو جاتا ہے اور یہاں مکاتب اگر مولیٰ کی تصدیق کردے تو نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن بچہ آزاد نہیں ہو گا کیونکہ یہ دعویٰ دراصل استیلاد (باندی کے ام ولد ہونے) کا دعویٰ ہے اس لیے کہ باندی کا حمل مکاتب کی ملکیت میں قرار نہیں پایا لہٰذا یہ بچے کے آزاد کرنے کا دعویٰ ہوا حالانکہ مولیٰ اس کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ اگر وہ اس کو آزاد کرے تو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس دعویٰ سے نسب ضرور ثابت ہو جائے گا لیکن نسب کے ثابت ہونے کے لیے عتق کا ثابت ہونا ضروری بھی نہیں جیسا کہ کوئی شخص کسی اجنبی آدمی کی باندی کے لڑکے کا دعویٰ کرے اور وہ اجنبی آدمی اس کی تصدیق کردے تو اس سے بچے کا نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن فی الحال آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

فصل

استیلاد کی صفت کا بیان

استیلاد (باندی کے ام ولد ہونے) کی صفت یا وصف یہ ہے کہ استیلاد تدبیر (مولیٰ کا غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد قرار دینے) کی مانند امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس صورت میں استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جس میں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو البتہ جس صورت میں ملکیت منتقل نہ ہو سکتی ہو اس صورت میں ان کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ اور اس چیز کا بیان ہم نے پیچھے اس مشترکہ باندی کے ضمن میں کر دیا ہے جس نے بچہ جنا تو ایک شریک نے بچے کا دعویٰ کر دیا تو وہ کل کی کل اس کی ام ولد ہو گئی اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کر دیا دونوں کی پوری پوری ام ولد ہو گئی۔ پھر خالص ام ولد کے نصف کو مولیٰ اگر آزاد کرے تو وہ بالاجماع کل کی کل آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مشترک ام ولد کے نصف کو اگر ایک شریک آزاد کر دے تو بلا اختلاف وہ بھی ساری کی ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین کے نزدیک تو ساری کی آزادی اس لیے کہ

ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور امام صاحب کے نزدیک ساری کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ اس کے باقی نصف میں استیلاد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں نہ اس لیے کہ اس کا نصف آزاد کر دیا گیا ہے۔ جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی کے معاملے میں ہوتا ہے جسے ہم کتاب العتاق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ـــــــ شریک پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا اور نہ ہی ام ولد پر سعایت لازم ہوگی اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام پر مفصل بیان ہوگا۔ علاوہ ازیں اس حکم میں مدبر اور ام ولد کا فرق بھی انشاء اللہ ذکر کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مشترک باندی مدبرہ ہو تو مدعی کا حصہ اس کے لیے ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بدستور مدبر باقی رہے گا۔ اور اگر وہ باندی دو آدمیوں کے درمیان مکاتبہ ہو تو مدعی کا حصہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بطور کتابت باقی رہے گا اور صاحبین کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور باقی نصف میں عقد کتابت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ مسائل کتاب المکاتب کے مسائل میں سے ہیں جو انشاء اللہ اپنی جگہ پر مذکور ہوں گے۔

فصل

استیلاد کے حکم کا بیان

استیلاد کے حکم کی بھی تدبیر کے حکم کی مانند دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق مستولد (بچہ طلب کرنے والے مولیٰ) کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت سے بعد کی حالت سے ہے۔

مستولد کی زندگی کا حکم | مستولد (مولیٰ) کی زندگی میں استیلاد کا وہی حکم ہے جو ہم نے تدبیر کے ضمن میں بیان کیا اور وہ ہے عام علماء کے نزدیک حق آزادی کا ثبوت۔ جب کہ بشر بن غیاث المریسی اور داؤد بن علی اصفہانی ظاہری کے نزدیک مستولد کی زندگی میں استیلاد کا فی الحال کوئی حکم نہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد پر جملہ احکام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔

ام ولد کے بیچنے کا مسئلہ | چنانچہ عام علماء کے نزدیک باندی کو بیچنا جائز نہیں اور ان دونوں کے نزدیک جائز ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ام ولد باندیوں کو بیچا کرتے تھے۔ ان کا دوسرا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے واسطے اس باندی سے وطی جائز ہے حالانکہ وطی ملکیت کے سوا جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح ام ولد کا اجارہ (اجرت پر دینا) اور اس کی کتابت بھی جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہے لہٰذا دوسری باندی کی طرح اس کی بیع بھی جائز ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم (نے ۱ ہ د دعی

داجی د امی انے فرمایا کر:

ا۔ "ام ولد کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے وہ تمام مال میں سے آزاد ہے" یہ روایت زیربحث مسئلے میں واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

(ب) حضرت عبداللہ بن عباس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے کہ آپ نے اپنے لخت جگر حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی ماں (حضرت ماریہ قبطیہ) کے بارے میں فرمایا کہ "اسے اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا" اس روایت کا ظاہر بھی فی الحال کم ازکم حق حریت یا من کل الوجوہ حریت کو ثابت کرتا ہے۔ مگر یہ کہ وہ حریت اجماع امت سے مولیٰ کی موت تک مؤخر ہے تو کم ازکم حریت کا سبب یا ایک لحاظ سے حریت تو ثابت ہوگئی اور یہ چیز بیع کے جواز کے لیے مانع ہے۔

(ج) بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیب سے امہات الاولاد (ام ولد باندیوں) کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: لوگ کہتے ہیں کہ امہات الاولاد کی آزادی کے متعلق سب سے پہلے حضرت عمر نے حکم دیا۔ مگر یہ صحیح نہیں بلکہ سب سے پہلے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرمایا: علاوہ ازیں انہیں تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے آزاد کیا جائے گا (یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تب بھی آزاد ہو جائے گی) اور نہ ہی وہ مولیٰ کے کسی قسم کے قرضے میں قرضخواہوں کے لیے سعایت کریں گی۔

(د) حضرت سعید بن مسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے امہات الاولاد کی آزادی کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ انہیں دین میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں شمار کیا جائے ۔اسی طرح تمام تابعین کی رائے یہی ہے کہ ام ولد کی بیع ناجائز ہے۔ اس کے مقابلے میں بشر بن غیاث مریسی اور داؤد ظاہری کا قول چونکہ اجماع کے خلاف ہے لہٰذا باطل ہے۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر صحابہ کا بھی اجماع ہے کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے امہات الاولاد کی بیع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمر کی رائے یہی تھی کہ انہیں نہ بیچا جائے مگر میری رائے پھر ان کو بیچنے کی ہوگئی۔ اس پر عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا کہ جماعت کے ساتھ آپ کی اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے۔ ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمر کی رائے تمام صحابہ کی رائے سے متفق تھی کہ امہات الاولاد کو نہ بیچا جائے مگر بعد میں میری رائے یہ قائم ہوگئی کہ انہیں دین میں بیچا جا سکتا ہے۔ اس پر عبیدہ نے کہا کہ آپ کی رائے اور حضرت عمر کی رائے صحابہ کی رائے کے ساتھ زیادہ پسندیدہ ہے آپ دونوں کی انفرادی رائے سے۔ تو عبیدہ سلمانی کا یہ کہنا کہ "اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ صحابہ کا ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر پہلے اجماع ہو چکا تھا۔ بعد میں حضرت علی المرتضیٰؓ نے اختلاف کیا تو ان کے اختلاف کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ اس کی رائے میں بھی جب تک ایک زمانہ ختم نہ ہو جائے نیا اجماع ثابت نہیں

ہو سکتا۔

بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ تھا چنانچہ حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی رائے میں ام ولد کی بیع جائز تھی لیکن بعد میں تابعین نے اس امر پر اجماع کیا کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو اٹھا دیتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد اپنے مولیٰ کی وفات پر بالاتفاق آزاد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ گذشتہ استیلاد کے سوا اس کی آزادی کا کوئی سبب نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیلاد فی الحال مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور آزادی کا سبب جیسا کہ ہم نے تدبیر کی بحث میں بیان کیا، بیع کے جائز ہونے کے لیے مانع ہے۔ باقی رہا بشر بن غیاث اور داؤد ظاہری کا حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اس امر کا احتمال ہے کہ انہوں نے بیع سے اجارہ مراد لیا ہو کیونکہ اہل مدینہ منورہ کی لغت میں اجارہ کو بیع کا نام بھی دیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اجارہ درحقیقت بیع ہی ہے اس لیے کہ اجارہ بھی بیع کی طرح ایک مرغوب شے کا تبادلہ ہے ایک مرغوب شے سے۔ اس روایت میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کا جواز شاید ابتدائے اسلام میں ہو جب کہ آزاد کی بیع منسوخ ہوئی تو ام ولد کی بیع بھی منسوخ ہو گئی۔ لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ روایت دلیل نہیں بن سکتی۔ پھر داؤد ظاہری وغیرہ کا یہ کہنا کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہوتی ہے لہٰذا اسے بیچنا جائز ہے تو اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ واقعی وہ مملوکہ ہے لیکن اس کا مملوک ہونا اس امر کو مانع نہیں کہ اس کا استیلاد حریت کا سبب بھی نہ بن سکے۔ اور یہ سبب، جیسا کہ ہم نے کتاب التدبیر میں بیان کیا، بیع کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مستولد مسلمان ہو یا کافر مرتد ہو یا ذمی ہو یا ایسا مستأمن (وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی اجازت سے دارالاسلام میں آرہا ہو) جو ہمارے دارالاسلام میں آیا ہو اور اس کے پاس ام ولد ہو تو اس مستأمن کے لیے ام ولد کا بیچنا جائز نہیں کیونکہ ایک تو وہ ام ولد ہے دوسرے ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہے اور کفر نسب کے ثبوت کو منع نہیں کرتا۔ پھر یہ کہ مستأمن جب دارالاسلام میں اجازت اور امان نامہ لے کر داخل ہو تو گویا وہ اسلام کے احکام پر راضی ہے اور اسلام کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد کو نہ بیچا جائے۔

ام ولد کے ہبہ یا صدقہ وغیرہ کرنے کا حکم اسی طرح ہر وہ تصرف جو ام ولد کے اس حق حریت کو، جو اسے استیلاد کے باعث ملا ہے، باطل کر دے جائز نہیں مثلاً یہ کہ اسے ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، اس کی وصیت کر جانا یا اسے گروی رکھنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی عین ذات کی ملکیت کے زائل ہونے کو واجب کرتے ہیں اور ذاتی ملکیت کا زائل ہونا اس حق حریت کے باطل ہونے کو لازم ٹھہراتا ہے۔

مالک کے لیے جائز تصرفات

البتہ وہ تصرفات جو اس حق کے باطل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتے، جائز ہیں مثلاً اسے اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا، اس سے کمائی کروانا، غلہ لانے کے لیے اسے مجبور کرنا، اس سے جنسی فائدہ اٹھانا اور اس سے وطی کرنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی منفعت کے اندر ہیں نہ کہ اس کی ذات ہیں۔ اور ام ولد کے تمام منافع مستولد (مولیٰ) کی ملکیت ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کی اجرت۔ اس کی کمائی، اس کا لایا ہوا غلہ، اور اس کا مہر سب مولیٰ کے لیے ہوں گے کیونکہ یہ چیزیں منفعت کا بدل ہیں اور ام ولد کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں اسی طرح ام ولد کی عین ذات کی ملکیت بھی مولیٰ کے لیے بدستور قائم ہے کیونکہ تدبیر یا استیلاد صرف غلامی سے حق آزادی کو ثابت کرتا ہے اس طرح مولیٰ کی ذاتی ملکیت بدستور قائم رہتی ہے البتہ مولیٰ کے لیے ایسا تصرف ممنوع ہے جو غلام یا باندی کے حق حریت کو باطل کر دے اور یہ تصرف (اجرت پر دینا، کمائی کرانا وغیرہ) اس کے حق حریت کو باطل نہیں کرتے۔ اسی طرح غلام یا باندی کے کسی جزو بدن کی دیت بھی مولیٰ کے لیے ہو گی کیونکہ وہ دیت بدل ہے اس جزو بدن کا جو مولیٰ کی ملک ہے۔

ام ولد کا نکاح کر کے دینا

مستولد (مولیٰ) اس امر کا مجاز ہے کہ وہ ام ولد کو کسی کے نکاح میں دے دے کیونکہ نکاح یا شادی کر کے دینا بھی ایک قسم کی منفعت کا مالک بنانا ہے نہ کہ ذات کا مالک بنانا۔ البتہ اسمیں اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ام ولد کا اس وقت تک بیاہ کر کے نہ دے جب تک کہ ایک حیض (ایام ماہواری) کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کرلے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اسے مولیٰ سے حمل ٹھہر چکا ہو۔ اندریں صورت نکاح فاسد ہو گا اور خاوند دوسرے کی کھیتی میں اپنا پانی ڈالنے والا ہو گا۔ تو ایسا نکاح فساد کا باعث ہے۔ چنانچہ مناسب یہی ہے کہ اس فساد سے استبراء رحم کے ذریعے بچا جائے لیکن یہ استبراء رحم واجب نہیں بلکہ بیچنے والے کے استبراء کی طرح مستحب ہے۔

اگر مولیٰ نے استبراء کئے بغیر ام ولد کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہوا تو وہ بچہ مولیٰ کا ہو گا اور نکاح فاسد ہو گا کیونکہ اس سے معلوم ہو گیا کہ مولیٰ نے جب ام ولد کا نکاح کر کے دیا تھا تو اس کے پیٹ میں ایسا بچہ تھا جس کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو چکا تھا اور اگر اس نے بعد از نکاح چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو وہ بچہ خاوند کا ہے کیونکہ خاوند ہی صاحب فراش ہے اور حدیث نبوی علیٰ صاحبہ الصلوٰۃ والتسلیم کی رو سے بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے اب مولیٰ صاحب فراش نہیں رہا اس لیے کہ اس نے خود ہی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے کر اپنے اس حق کو زائل کر دیا ہے۔ پھر اس صورت میں مولیٰ نے اگر دعویٰ کر دیا اور کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہو گا کیونکہ بچے کا نسب پہلے ہی جب مولیٰ کے غیر یعنی خاوند سے ثابت ہو چکا ہے تو اب مولیٰ کی طرف سے ثابت ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بنا بریں یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ البتہ وہ بچہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ بچہ مولیٰ کی ملک میں ہے اور مولیٰ نے خود اس کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہٰذا وہ آزاد ہو گا اگرچہ اس کا نسب مولیٰ سے ثابت نہیں جیسا کہ ایک آدمی اگر اپنے اس غلام سے جس کا نسب دوسرے سے مشہور رہے، کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

ام ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان

ام ولد کی دوسری اولاد (یا بیٹے) کا نسب مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے جب کہ وہ اس کے لیے حرام نہ ہو چکی ہو۔ ہاں اگر وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو چکی ہو (ہمیشہ کے لیے حرام ہونے کی صورتیں آگے آ رہی ہیں) اور پھر حرام ہونے کے وقت سے چھ ماہ گزرنے پر وہ بچہ جنے یا مولیٰ نے خود اس کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں بعد از نکاح چھ ماہ پورے ہونے پر بچہ ہوا تو اس صورت میں دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہم نے جو یہ بات کہی کہ ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہوگئی ہو یا اس نے ام ولد کا آگے نکاح کر کے نہ دیا ہو تو اس کی دوسری اولاد کا نسب مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے، تو وہ اس لیے کہ ام ولد اپنی اولاد کے ثبوت نسب کے لیے مولیٰ کا فراش (بیوی) بن چکی ہے اور جو بچہ فراش پر پیدا ہوا اس کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی فراش والے (خاوند) سے ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الولد للفراش۔

لڑکا (یا اولاد) خاوند کا ہی کہلائے گا۔

بخلاف دوسری باندی یا مدبر باندی کے، کیونکہ اس کی اولاد کا نسب، اگرچہ مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کر کے اسے پاک دامن بنایا ہو اور اس سے اولاد چاہی ہو، ہمارے نزدیک مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وہ باندی مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر ''فراش'' ہو سکتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ام ولد کی اولاد کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ بظاہر حالات یہی بتاتے ہیں کہ ام ولد کا بچہ مولیٰ ہی سے ہوگا اس لیے کہ مولیٰ اب اسے حاملہ دیکھنے سے نہیں ڈرے گا۔ کیونکہ باندی کو حمل سے بچانا اس کی مالیت (قیمت) میں کمی کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ چیز (ام ولد کا حاملہ ہونا) پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ وہ ام ولد سے جماع کے وقت ''عزل'' (بغیر انزال جدا ہونا) نہیں کرے گا بلکہ اس کی کوشش یہی ہوگی کہ اس کا نطفہ ٹھہر جائے پس ظاہر کے اعتبار سے لڑکا اسی (مولیٰ) کا ہے اس لیے اس کے دعویٰ کی ضرورت نہیں بخلاف دوسری باندی یا مدبرہ کی اولاد کے۔ کیونکہ وہاں بظاہر مولیٰ کی یہی کوشش ہوگی کہ اس سے ہمبستری کے وقت ''عزل'' کرے تاکہ اس کی مالیت کم نہ ہو۔ لہٰذا باندی کی اولاد مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر اس کی نہیں سمجھی جائے گی اور نہ ہی مولیٰ کی طرف سے دعویٰ کے بغیر نسب ثابت ہوگا۔ پس یہی فرق ہے ام ولد اور دوسری باندی کی اولاد کے ثبوت نسب میں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ام ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ

پھر ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے جس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکا ام ولد کے ساتھ وطی کر بیٹھے یا اس کا باپ وطی کر بیٹھے یا مولیٰ خود ام ولد کی ماں سے وطی کرے یا ام ولد کی بیٹی سے جماع کر بیٹھے پھر وہ ام ولد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب، جسے ام ولد نے مولیٰ پر حرام ہونے کے بعد جنا ہے، دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ

ظاہر ہی ہے کہ اس نے حرمت کے بعد ام ولد سے وطی نہیں کی ہوگی۔ گویا وطی کا حرام ہونا وطی کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے البتہ مولی نے اگر دعویٰ کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا کہ وطی کی حرمت ملکیت کو زائل نہیں کرتی۔

اس سلسلے میں فقیہہ قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ ام ولد جب ایسے سبب سے حرام ہو جو آزاد عورت کے نکاح کو توڑ دیتا اور اس کے فراش کو زائل کر دیتا ہو مثلاً مولی ام ولد کی ماں یا بیٹی سے وطی کرے تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولی سے بدون دعویٰ کے ثابت نہ ہوگا کیونکہ آزاد بیوی کا فراش ام ولد کے فراش سے زیادہ قوی ہے اور مذکورہ اسباب جب آزاد بیوی کے فراش کو قطع کر دیتے ہیں تو ام ولد کے فراش کو بدرجہ اولیٰ قطع کر دیں گے۔ اسی طرح مولی جب ام ولد کا بیاہ کر کے دے دے اور وہ چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب مولی سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ اب وہ خاوند کا فراش ہو چکی ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی فراش ہو۔ ہاں مولی اگر اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ بچہ مولی پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ آدمی اپنے اس غلام سے جو کسی غیر آدمی سے معروف النسب ہو، یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر ام ولد مولی پر ایسے سبب سے حرام ہوئی ہو جس سے آزاد عورت کا نہ نکاح ٹوٹتا ہو اور نہ اس کا فراش زائل ہوتا ہو مثلاً حیض (ایام ماہواری) نفاس (خون ولادت کے ایام) احرام حج اور روزہ تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولی سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ وقتی اور عارضی حرمت ہے جو فراش کے حکم کو تبدیل نہیں کرتی۔

ام ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار مولی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ لعان (بیان حلفی) کے بغیر ہی ام ولد کے دوسرے لڑکے کی اپنے سے نفی (انکار) کر دے۔ نفی (انکار کرنے) کا حق تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ ام ولد کی مرضی کے بغیر بھی اس سے "عزل" (بغیر انزال کے جدا ہونے) کا اختیار رکھتا ہے تو جب اس نے ام ولد کے دوسرے بیٹے سے نفی کی خبر دی تو گویا اس نے اس چیز کی خبر دی جو اس کے اختیار میں تھی۔ لہٰذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔ باقی رہی بغیر "لعان" (بیان حلفی) کے نفی تو وہ اس لیے کہ ام ولد کا فراش آزاد عورت کے فراش سے زیادہ کمزور ہے اور یہ ایک اصول ہے جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ فراش تین قسم کا ہے ایک قوی، دوسرا ضعیف اور تیسرا میانہ۔ قوی فراش تو نکاح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ کے بھی صاحب فراش (ناکح) سے ثابت ہوتا ہے اور صاحب فراش لعان کے بغیر بیٹے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور ضعیف فراش باندی کا فراش ہے جس میں دعوای کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا اور میانہ فراش ام ولد کا فراش ہے جس میں بغیر دعوای کے نسب مستولد سے ثابت ہو جاتا ہے اور لعان کے بغیر اس کی نفی کی جا سکتی ہے کیونکہ ام ولد بسبب نکاح خاوند کی طرف منتقل ہو سکتی ہے لہٰذا انکار کے ذریعے اس کے بیٹے کے نسب کی نفی کا احتمال ہے بخلاف آزاد بیوی کے فراش کے۔

پھر مولی کے انکار کے باعث ام ولد کی دوسری اولاد کے نسب کا ثابت نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ اس کا قاضی نے فیصلہ نہ کیا ہو یا زیادہ لمبی مدت نہ گزر چکی ہو۔ اگر قاضی نے نسب کا فیصلہ کر دیا ہو یا ایک

لمبی مدت گزر چکی ہو تو اب انکار نہیں کیا جا سکتا کیونکہ عدالت کے فیصلے سے نسب کا ثبوت مضبوط ہو گیا جس کے بعد انکار ممکن نہیں اسی طرح مولیٰ کی طرف سے انکار کے بغیر ایک طویل مدت کا گزرنا گویا اس کی طرف سے نسب کا اقرار ہے اور قاعدہ ہے کہ جس نسب کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے اس کی نفی نہیں کی جا سکتی۔ اس طویل مدت کا امام ابو حنیفہؒ نے کوئی تعین نہیں کیا جب کہ صاحبین نے مدت نفاس یعنی چالیس دن کے ساتھ تعین کیا ہے۔ اس مسئلے کو کتاب اللعان میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

غیر مولیٰ سے ام ولد کے بیٹے کا حکم

ام ولد کا بیٹا، جو مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہو، بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی ام ولد کا کسی دوسرے سے نکاح کر دیا اور اس نے نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو یہ بچہ اپنی ماں کے حکم میں ہوگا کیونکہ بیٹا غلامی یا آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور جب ماں کے لیے حق آزادی ثابت ہو چکا ہے تو یہ حق بیٹے کی طرف بھی منتقل ہوگا چنانچہ تمام احکام شرعیہ میں بیٹے کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا۔ یاد رہے یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے باندی کو اپنی ملکیت میں ام ولد بنایا ہو اور اگر اس نے دوسرے کی مملوکہ باندی کو بذریعہ نکاح ام ولد بنایا ہو حتی کہ باندی کے بیٹے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو چکا ہو پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے اور ادھر اس باندی کا کسی دوسرے خاوند سے لڑکا ہو جس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی نے باندی کو ام ولد بنایا مگر بعد میں اسے چھوڑ دیا تو باندی کے مولیٰ نے کسی دوسرے سے نکاح کر دیا جس سے اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اگر ایک دن کے لیے بھی اس باندی اور اس کے بیٹے کا مالک بنا تو وہ باندی ہمارے اصحاب ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ) کے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکا بیٹا، جو کسی دوسرے خاوند سے ہے ام ولد کا بیٹا نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کے برعکس امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ (دوسرے خاوند کا بیٹا) بھی ام ولد کا بیٹا ہے اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ ان کے مؤقف کی وجہ یہ ہے کہ استیلاد (باندی کا ام ولد بنانا)، اگرچہ دوسرے کی ملک میں ہوا تھا مگر وہ آدمی (مستولد) جب اس کا مالک بنا تو وہ باندی اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کی ام ولد ہو گئی اور اس کا ام ولد ہونا پچھلے حمل کی وجہ سے ہے اور یہ لڑکا بعد میں ہوا لہٰذا وہ اپنی ماں کے وصف پر ہوگا پھر وہ آدمی جب اس لڑکے کا مالک بنا تو اس میں بھی وہی حکم ثابت ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ اور ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ استیلاد در اصل باندی کا شرعی طور پر بیٹے کی ماں ہونا ہے اور یہ چیز ماں کی ملکیت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور یہ زیر بحث لڑکا اس وقت میں جدا تھا لہٰذا ام ولد کی طرح حق آزادی اس لڑکے میں سرایت نہیں کرے گا۔

ام ولد کے قرضے کا حکم

دین (قرضے) کا تعلق ام ولد کے کسب اور کمائی سے ہے نہ کہ اس کی گردن سے کیونکہ اسے جسکی وجہ ہم نے اوپر عرض کی، بیچا نہیں جا سکتا البتہ اپنے قرضوں کی ادائیگی کے لیے، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، سعایت کرے گی کیونکہ قرض اس کے ذمہ میں واجب ہے نہ کہ اس کی گردن (ذات) میں ام ولد کی طرف سے زیادتی کا تاوان (دیت)، جو ام ولد کی قیمت سے کم ہو، مولیٰ کے ذمہ ہے۔ مولیٰ کے ذمہ اس کی قیمت کے بقدر ہی تاوان واجب ہے اور اگر ام ولد کی کئی جنایات اکٹھی ہو جائیں تو اس کا معاملہ مدبر کی مانند ہے۔

ام ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا مقصود (آزادی) جلدی حاصل ہو جائے گا اور اگر مولی نے نصف حصے کو آزاد کیا تو پوری آزاد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اندریں صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہ آزاد کنندہ پر کسی قسم کا تاوان ہوگا اور نہ اس باندی کے ذمہ سعایت (کمائی) ہوگی جبکہ صاحبین کا خیال یہ ہے کہ آزاد کنندہ اگر دولتمند ہو تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ ام ولد اپنے اس شریک کے حصے کے لئے سعایت (کمائی) کرے گی جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) فوت ہو جائے تو بالاتفاق آزاد کنندہ کے ذمہ کوئی شئے واجب نہیں کیونکہ اس کی موت میں آزاد کنندہ کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ ام ولد سے سعایت کرانے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک اس پر کوئی سعایت (کمائی کرنا واجب) نہیں اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی۔

ام ولد کے مال مُتقوّم یا غیر متقوّم ہونے کا مسئلہ پھر اسی اختلاف کی بنیاد پر ام ولد کے غصب کئے جانے اور بیع فاسد میں اس پر قبضہ کا معاملہ ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کو غصب کرنے والے یا بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کرنے والے پر تاوان نہیں اور صاحبین کے نزدیک تاوان ہے۔ البتہ مدبرہ باندی کے تاوان میں کوئی اختلاف نہیں یعنی اگر اسے غصب کر لیا تو بالاتفاق اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ دراصل یہ اختلاف فرع ہے ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ یہ کہ آیا ام ولد من حیث المال متقوم (قیمتی شئے) ہے یا غیر متقوم؟ امام صاحب کے نزدیک اس جہت (حیثیت مال) سے وہ غیر متقوم ہے اور صاحبین کے نزدیک متقوم ہے۔ البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ام ولد من حیث النفس (انسانیت کے اعتبار سے) قابل قیمت چیز ہے اور اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر من حیث المال متقوم (قابل قیمت) ہے۔ بعض اوقات یہ مسئلہ بھی کھڑا ہوتا ہے کہ آیا ام ولد کی رقیت (غلامی) بھی کوئی قیمت رکھتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمد نے الاملاء کے اندر یہ بیان کیا ہے کہ اس کی رقیت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی غصب کی صورت میں قابل تاوان ہے جیسا کہ آزاد بچے کا غصب کی صورت میں تاوان لیا جاتا ہے جب کہ وہ (غاصب کے ہاں) کسی حادثہ کے باعث مر جائے۔ حادثہ کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ ڈس لے اور مر جائے۔

صاحبین کے دلائل زیر بحث مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد بلا شبہ مولی کی مملوکہ ہے۔ اسی وجہ سے مولی کے لیے اس کے ساتھ وطی، اسے اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا اور اسے مکاتبہ بنا دینا جائز ہے اور ام ولد کے اندر مولی کی ملکیت بدستور محفوظ ہے کیونکہ استیلاد ملکیت کی عصمت (محفوظ ہونے) کو زائل نہیں کرتا چنانچہ وہ غصب کی صورت میں مدبر کی مانند قابل ضمانت ہے اور اس کی رقیت کے متقوم ہونے پر دلیل یہ ہے کہ نصرانی آدمی کی ام ولد جب مسلمان ہو جائے تو آزاد ہونے کے لیے اسے سعایت کرنی پڑتی ہے۔ اگر اس کی مالیت متقوم (قابل قیمت) نہ ہوتی تو وہ مفت میں آزاد ہو جاتی۔ اور مولی کو اس کی مالیت کے بدلے میں سعایت کرانے کا جواز نہ ہوتا۔ اسی طرح مولی اس کے

ساتھ عقد کتابت کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور ظاہر ہے بدلہ لینا کسی متقوم شے کے عوض ہی ہو سکتا ہے۔
اس پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ ام ولد کو اگر قتل کر دیا جائے تو بالاجماع اس کا تاوان لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل

اس سلسلے میں امام ابوحنیفہ کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جو آں جناب نے اپنے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی ولادت پر ان کی والدہ محترمہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا تھا کہ "ان کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا" اس حدیث کا ظاہر تمام احکام میں فی الحال ثبوتِ عتق کو چاہتا ہے البتہ اجماع کے ذریعے اس عام حکم میں سے ام ولد سے فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے کے حکم کو خاص کر لیا گیا ہے اور اس کی تقویم (قابل قیمت ہونے) کے بارے میں امت کا کوئی اجماع نہیں ہوا لہٰذا ظاہر حدیث کی بنیاد پر تقویم کے معاملے میں وہ آزاد عورت کی مانند ہوگی اور اسی طرح فی الحال عتق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بچے کے نسب کا ثبوت۔ جو واطی (مولیٰ) اور موطوءہ (ام ولد) کے درمیان اتحاد (جزئیت) کو واجب کرتا اور ان دونوں کو ایک نفس قرار دیتا ہے۔ لہٰذا اس سبب کا فی الحال عتق کو ثابت کرنا تمام احکام میں ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ اجماع علماء سے تمام احکام میں ثبوتِ عتق کا ظہور نہیں ہوا مگر اس کے مال متقوم نہ ہونے کے بارے میں تو ظہور ہوگا بخلاف مدبر کے۔ کیونکہ وہاں عتق کا سبب تدبیر ہے جس کی نسبت مولیٰ کی وفات کے ساتھ ہے کیونکہ تدبیر کا معنی ہے موت کے بعد عتق کو ثابت کرنا۔ مگر ایک ضرورت کے باعث، جس کا ہم نے مدبر کی بیع میں ذکر کر دیا ہے، تدبیر کو فی الحال عتق کا سبب بنا دیا جاتا ہے۔ اور یہ ایک اصولی بات ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہو اسے ضرورت کی حد تک ہی رکھا جاتا ہے اور ضرورت اس کی بیع کے حرام ہونے میں ہے نہ کہ اس کے غیر متقوم ہونے میں۔ اور یہاں (ام ولد کے مسئلے میں) معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ سبب فی الحال حکم کو چاہتا ہے اور اس حکم کو مؤخر کرنا خلاف اصل ہے۔ مزید برآں من حیث المال ام ولد کے غیر متقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مولیٰ کے کسی قرض خواہ یا وارث کے لیے سعایت کرنا (کمائی کرنا) لازم نہیں۔ اگر وہ من حیث المال قابل قیمت شے ہوتی تو قرض خواہ کے لیے اس میں حق ہوتا اور وارث کے لیے بھی کم از کم اس کی دو تہائی میں ضرور حق ہوتا۔ اور ضروری ہوتا کہ وہ اس میں مدبر کی مانند سعایت کرتی اور سعایت کا دارومدار اسی اصول پر ہے کیونکہ غلام سے سعایت کرانا اس کی قیمت کے عوض ہے اور ام ولد کی چونکہ کوئی قیمت نہیں لہٰذا اس پر سعایت (کمائی کر کے اپنی قیمت ادا کرنا) واجب نہیں ہوگا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ استیلاد کے بعد بھی ام ولد میں مولیٰ کی ملک قائم اور ملکیت معصوم رہتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ملکیت اور عصمت ملکیت کا قائم رہنا اس امر کا مقتضی نہیں کہ وہ مال متقوم بن جائے جیسا کہ قصاص کی ملک، نکاح کی ملک، شراب کی ملک اور مردار کی جلد کی ملکیت سے یہ چیزیں مال متقوم نہیں بن جاتیں۔ باقی رہا صاحبین کا نصرانی کی ام ولد کے اسلام لانے سے استدلال تو اس کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ نصرانی کے خیال اور عقیدے کے مطابق ام ولد مال متقوم ہے اور ہمیں شرعاً ان کو اور ان کے دین کو چھوڑنے کا حکم ہے جب ان کے دین میں ام ولد متقوم ہے تو ان کو اور ان کے اس دین (طریقے) کو چھوڑ دیا جائے گا اور اسی وجہ ان کی شرابیں ان کے نزدیک متقوم ہیں

اسی طرح یہ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ نصرانی کی ام ولد جب مسلمان ہو گی تو اسے ایک ضرورت کے تحت مکاتبہ قرار دیا جائے گا اس لیے کہ اسے آزاد کہنا ناممکن ہے کیونکہ اسلام میں ذمی (دارالاسلام میں غیر مسلم باشندہ) کی ملک بھی ملکِ مسلمان کی طرح قابل احترام ہے لہٰذا اس کی ملک کو بالکل باطل قرار دینا جائز نہیں اور یہ بھی ٹھیک نہیں کہ اس ام ولد باندی کو نصرانی کی ملک میں باقی رکھا جائے کہ وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھاتا اور خدمت لیتا رہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان خاتون کی ذلت ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس باندی کو اس ذلت سے بچانے کے لیے کسی مسلمان کے ہاتھ بیچ دیا جائے کیونکہ وہ استیلاد کے باعث بیع کا محل ہونے سے خارج ہو چکی ہے لہٰذا مجبوراً اسے مکاتبہ قرار دیا جائے گا اور تاوان کتابت تاوان شرط کے معنی میں ہوگا اور تاوان شرط اس چیز پر موقوف نہیں کہ اس کا مقابل مال متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے تاوان میں ہوتا ہے۔ پھر یہ ام ولد (جو مسلمان ہو گئی ہے) جب تک سعایت کرتی رہے گی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام ہی رہے گی اور امام زفر کے نزدیک آزاد ہوتے ہوئے سعایت (کمائی) کرے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سعایت کرانا دراصل اسکے لئے ایک قسم کی ذلت ہے اور یہ ناجائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کہ اس ام ولد کو آزاد قرار دینے سے نصرانی کی ملک باطل ہوتی ہے جو بہر صورت شرعاً معصوم (محفوظ) ہے باقی رہا "ذلت والاشتباہ" تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذلت تو اس سے جنسی فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے میں ہے نہ کہ نفس ملک میں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نصرانی کی باندی جب مسلمان ہو جائے اور مولی اسے مکاتب بنا دے تو اسے بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا اور اسی میں صاحبین کی طرف سے ام ولد کو مکاتب بنانے کے استدلال کا جواب آجاتا ہے باقی رہا اس کے قتل کے تاوان سے مال متقوم ہونے پر استدلال؛ تو بلاشبہ اس کے قتل پر تاوان لیا جاتا ہے کیونکہ قتل کا تاوان خون اور جان کا تاوان ہے اور جہت سے بلاشبہ وہ متقوم ہے بعد ازیں امام محمدؒ نے الاملاء میں امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت نقل کی کہ غصب کی صورت میں اس کا تاوان لیا جائے گا تو وہ قتل کا تاوان (دیت) ہے کیونکہ غاصب نے جب اس کی حفاظت نہ کی حتی کہ وہ کسی حادثہ (درندے اور سانپ وغیرہ کے کاٹنے) کے سبب ہلاک ہو گئی تو وہ غاصب اس کے قتل کا سبب بنا لہٰذا اس سے نفس ام ولد کا تاوان لیا جائے گا۔

ام ولد کے ساتھ عقد کتابت

ام ولد کو مکاتب بنانا بھی جائز ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس طرح اسے جلد آزادی مل جائے گی۔ البتہ اس کتابت کی امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اصطلاحی عقد کتابت کی شکل نہیں ہو گی کیونکہ یہ ایک قسم کا معاوضہ ہے اور ادھر ام ولد کی رقیت کی کوئی قیمت نہیں کہ مولی اس پر کسی عوض کا مستحق ہو۔ دوسرے یہ کہ معاوضہ کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ جس چیز کے بدلے میں معاوضہ دیا جا رہا ہو وہ لازماً مال ہو۔ بدلے کے لیے جب مال ہونا ہی لازم نہیں تو یہ کہاں ضروری ہے کہ وہ متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے معاملات میں ہے عقد کتابت کی صورت میں ام ولد کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولی اگر مر گیا تو ام ولد آزاد ہو جائے گی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہو گی۔ آزاد تو اس لیے کہ وہ ام ولد تھی اور اب اس کا مولی مر گیا ہے اور مفت

میں آزادی اس لیے کہ عقد کتابت باطل ہو گیا ہے کیونکہ ام ولد کی طرف آزادی دو جہت سے آ رہی تھی ایک تو استیلاد کے رستے سے اور دوسری کتابت کے رستے سے جب ایک جہت سے آزادی ثابت ہو گئی تو دوسری کا حکم باطل ہو گیا۔ اسی طرح مال کے عوض اور اس کے نفس کو فروخت کرنے کے بدلے بھی اسے آزاد کرنا جائز ہے۔ دریں صورت جب اس نے مال دینا قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گی اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہو گا کیونکہ یہ فوری آزادی اسے مال ہی کے عوض ملی ہے۔

مستولد کی وفات سے متعلقہ احکام

مستولد کی وفات سے متعلق استیلاد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد آزاد ہو جائے گی کیونکہ اس کی آزادی شرعی طور پر مولی کی موت کے ساتھ معلق تھی۔ اس لیے کہ حضرت عکرمہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ایما رجل ولدت امته منه فھی محتقة عن دبر منه۔

(جس آدمی کی باندی نے اسی آدمی کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہے)۔

علاوہ ازیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی کی ایک روایت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے جب صاحبزادہ ابراہیم کو جنم دیا تو آپ نے فرمایا: "اعتقھا ولدھا" یعنی اُن کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مولی کی زندگی میں حقیقی آزادی ثابت نہیں ہوتی اب اگر مولی کی موت کے بعد بھی ثابت نہ ہو تو یہ صحیح حدیث بے معنی اور بے کار ہو گی۔ دوسرے یہ کہ آزادی کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بیٹے کے نسب کا مولی سے ثبوت۔ اس سبب نے مولی کی زندگی میں اپنا اثر نہیں دکھایا تھا اگر مولی کی موت کے بعد بھی یہ سبب عمل نہ کرے تو سبب باطل قرار پائے گا۔ پھر مولی کی اس موت کے سلسلے میں حقیقی موت اور مرتد ہونے یا دارالحرب میں جا ملنے کے باعث حکمی موت، دونوں برابر ہیں جیسا کہ کتاب التدبیر میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اسی طرح حربی اور وہ متامن بھی برابر ہیں جس نے دارالاسلام میں کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنایا پھر دارالحرب کی طرف لوٹ گیا تو کسی حربی نے اس باندی کو خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم مدبر کی بحث میں بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ام ولد کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولی کے نطفہ سے نہیں کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے۔

ب - مستولد کی وفات سے متعلقہ احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ وہ ام ولد تمام مال سے آزاد ہو گی (یعنی مولی کا اگر کل مال یہی باندی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی)، نیز وہ مولی کے ورثاء یا قرض خواہ کے لیے سعایت نہیں کرے گی بخلاف مدبرہ کے جس کی وجہ سے ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ام الولد لا تباع ولا توھب وھی حرة من جمیع المال۔

(ام ولد کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے اور وہ تمام مال میں سے آزاد ہے) یہ حدیث ایسی واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید برآں یہ روایت بھی ہم نے حضرت سعید

بن المسیب کے حوالے سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ولد باندیوں کی تمام مال سے آزادی کا حکم دیا۔ نیز یہ بھی حکم دیا کہ انہیں قرضے میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں رکھا جائے۔ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ دین میں ان سے سعایت نہ کرائی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ام ولد کی آزادی کا سبب بیٹے کے نسب کا ثبوت ہے اور نسب کے ساتھ سعایت جمع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ام ولد کی آزادی ہے

ج ایک حکم یہ بھی ہے کہ ام ولد کا ترکہ اس کے مولی کا ہو گا کیونکہ اعتاق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔

فصل

جس چیز سے ستیلاد ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان

استیلاد کا ظہور مولی کے اقرار سے ہوتا ہے۔ اگر مولی نے حالت صحت میں یہ اقرار کیا کہ اس باندی نے اس کے نطفہ سے بچہ جنا ہے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی چاہے باندی کے ساتھ لڑکا ہو یا نہ ہو کیونکہ حالت صحت میں کیے گئے اقرار کے اندر کسی قسم کی بدنیتی کی تہمت نہیں لگائی جا سکتی لہٰذا وہ قرار صحیح ہے اور لڑکے کا باندی کے ساتھ ہونا یا نہ ہونا برابر ہے۔ چنانچہ اسی لئے مولی اگر حالتِ صحت میں باندی کو آزاد کرے تو اس کا تمام مال سے اعتبار کیا جاتا ہے یعنی مالک کا اگر کل مال بھی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر مولی نے مذکورہ اقرار مرض الموت میں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر باندی کے ساتھ لڑکا ہو تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور مولی کی وفات پر تمام مال سے آزاد ہو گی کیونکہ لڑکے کا اس کے ساتھ ہونا استیلاد کی دلیل ہے۔ پس ظاہری حال اس کا گواہ ہو گا اور اس کا یہ اقرار صحیح تصور کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ ولد کی حاجت، حاجات اصلیہ میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ مرض الموت میں مریض کا وہ تصرف جو حاجت اصلیہ کے لیے ضروری ہو، نافذ ہوتا ہے جیسا کہ غلہ اور کپڑا وغیرہ خریدنا۔ اور اگر اس کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو مالک کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی کیونکہ مرض الموت کے اقرار میں باقی ورثاء کے حق میں اس پر بدنیتی کی تہمت لگائی جائے گی اور وہ چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس تہمت کی نفی کرتی ہو یعنی لڑکا۔ اسی طرح جب اس باندی کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو نسب پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں لہٰذا اس کا هذه ام ولدی (یہ میری ام ولد ہے) کہنا اس کے هذه حرة بعد موتی (یہ میری موت کے بعد آزاد ہے) کہنے کی مانند ہے لہٰذا اس کی وفات کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی یعنی اگر اس کا کل مال وہی باندی ہو تو اس کا ⅓ حصہ آزاد ہو گا۔

کتابُ المکاتب

(معیّن مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے کے احکام کا بیان)

اس کتاب (باب) میں درج ذیل موضوعات پر آٹھ فصلوں میں گفتگو کی جائے گی۔

۱۔ مکاتبت کے جواز کا بیان۔

۲۔ مکاتبت کے رکن کا بیان۔

۳۔ رکن کی شرائط کا بیان۔

۴۔ ان تصرفات کا بیان، جن کا مکاتب مالک ہے اور جن کا نہیں۔

۵۔ مکاتبت میں مولی کے تصرفات کا بیان۔

۶۔ مکاتبت کی صفت کا بیان۔

۷۔ مکاتبت کے حکم کا بیان۔

۸۔ مکاتبت کو فسخ کرنے والی چیزوں کا بیان۔

فصل (۱)

مکاتبت کے جواز کا بیان

قیاس" کا تقاضا تو یہ ہے کہ مکاتبت (مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنا) جائز نہ ہو کیونکہ اس میں مولی کیواسطے اس کے اپنے غلام پر دین واجب ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ مولی کے لیے غلام پر دین (قرض) واجب نہیں ہوتا۔ مگر "استحسان" کی رو سے کتاب اللہ وسنت رسول؏ اور اجماع امت سے مکاتبت جائز ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً (سورۃ النور: ۳۳)

(پس ان (مکاتبت کے خواہاں غلاموں) کو مکاتب بنا دیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ)۔

تو اس آیت کریمہ میں "کاتبوا" امر کا صیغہ ہے۔ اور امر کا سب سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ کام مستحب ہو۔ لہٰذا مکاتبت (مال معین کے عوض آزادی) صرف جائز ہی نہ ہوئی بلکہ مستحب بھی ٹھہری۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ان علمتم فیھم خیرا" سے مراد یہ ہے کہ اگر تم ان میں اقامت فرائض کی رغبت دیکھو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کتابت کی امانت (بدل کتابت) کو پورا کرنا ہے یعنی اگر یہ دیکھو کہ وہ بدل کتابت ادا کریں گے تو ان کو مکاتب بنا دو۔ ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ خیرا سے مراد پیشہ (ہنر) ہے اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "خیرا" سے مراد پیشہ وہنر ہے نیز یہ فرمایا کہ تم انہیں لوگوں پر بوجھ بنا کر نہ چھوڑو۔

باقی رہا سنت رسولؐ سے مکاتبت کا جواز تو کئی احادیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ ایک روایت میں جسے محمد بن حسن نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمرو بن شعیب سے نقل کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس غلام کو سو اوقیہ چاندی کے عوض مکاتب بنایا گیا پھر اس نے سب ادا کر دیے سوائے دس کے تو وہ غلام ہی ہے۔ ایک روایت میں یوں ارشاد فرمایا کہ مکاتب کے ذمہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے اس وقت تک غلام ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی باندی حضرت بریرہؓ کو مکاتب بنایا تھا مگر آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ پھر یہ کہ مکاتبت کے جواز پر اجماع امت بھی ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ داؤد بن علی اصفہانی کا یہ قول کہ "کتابت واجب ہے" اجماع کا مخالف قول ہے۔ دوسرے یہ کہ مکاتبت کو صیغۂ امر کے ظاہر کی بنا پر واجب سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ پوری امت مسلمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اپنے غلاموں کو اپنی موت کے بعد اپنے ورثاء کے لیے میراث بنا کر چھوڑتی آئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس امر سے مراد وجوب نہیں ورنہ تو ساری امت سب غلاموں کو مکاتب ہی بنا دیتی۔

قیاس کی رو سے مکاتبت کے جائز نہ ہونے کے متعلق جو یہ بات کہی گئی کہ مولیٰ کے لیے غلام پر دَین واجب نہیں ہوتا تو اس اصول کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ اصول عام غلام کے بارے میں ہے نہ کہ مکاتب اور سعایت کرنے والے غلام کے بارے میں کیونکہ عام غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے جب کہ مکاتب اور سعایت کرنے والے غلام کی کمائی ان کی اپنی ملکیت ہوتی ہے جس میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں ہوتا تو گویا مولیٰ مکاتب کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے لہٰذا مولیٰ کے لیے مکاتب پر دَین واجب کرنا ممکن ہے۔

فصل (۲)

مکاتبت کے رُکن کا بیان

مکاتبت کا رکن مولیٰ کی طرف سے ایجاب اور مکاتب کی طرف سے قبول ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ خود ایجاب کیا چیز ہے؟ تو ایجاب وہ لفظ ہے جو مکاتبت پر دلالت کرے مثلاً مولیٰ اپنے غلام

سے یہ کہے کہ "میں نے تجھے اتنے عوض کے بدلے مکاتب بنایا" اس ایجاب میں برابر ہے کہ حرف تعلیق ذکر کرے یا نہ کرے۔ حرف تعلیق ذکر کرنے کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو نے مجھے اتنی رقم ادا کی تو تو آزاد ہے" یہ رائے احناف کی ہے۔ اس کے مقابلے میں امام شافعیؒ کے نزدیک حرف تعلیق کے بغیر رکن ثابت نہیں ہوتا اور وہ یوں کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے" میں نے تجھے اتنی رقم پر مکاتب بنایا مگر اس شرط پر کہ اگر تو نے وہ رقم مجھے ادا کی تو تو آزاد ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک کتابت میں اصل چیز معاوضہ ہے اور تعلیق کا مفہوم ویسے ہی کتابت میں موجود ہے چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی معاوضہ کی حیثیت سے ہوتی ہے نہ کہ شرط کے ساتھ تعلیق کی حیثیت سے۔ اور امام شافعی کے نزدیک تعلیق کا مفہوم بھی عقد کتابت میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور ان کے نزدیک عتق تعلیق کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے مگر جو کچھ ہم (احناف) نے کہا وہ زیادہ قابل فہم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اگر کتابت میں عتق کا ثبوت شرط کے ساتھ تعلیق کے طریقے سے ہوتا تو شرط (ادائیگی بدل کتابت) کی عدم موجودگی کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوتا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے یوں کہا کہ "تو آزاد ہے مگر اس شرط پر کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ہر مہینے میں اتنی قسط ہوگی"۔ اور غلام نے یہ بات قبول کر لی تو یہ بھی ایجاب ہوگا۔ یا یوں کہا کہ "جب تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا یوں کہ ہر مہینے اتنے روپے تو تو آزاد ہے" اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب ہے۔ یا کہا "میں نے تجھ پر ہزار درہم واجب کیے اس طرح کہ تو انہیں قسطوں میں ادا کرے گا اور یہ مہینے کی اتنی قسط ہوگی پھر جب تو ادا کرلے گا تو تو آزاد ہوگا اور اگر ادائیگی سے قاصر رہا تو تو غلام ہے"۔ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب کی صورت ہے۔ یا اس قسم کے کوئی اور الفاظ استعمال کرے کیونکہ عقود اور معاہدوں میں اصل چیز معانی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ۔

باقی رہا غلام کی طرف سے قبول کا مفہوم تو وہ یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے ایجاب کے جواب میں غلام کہے" قبلت "میں نے اس کو قبول کیا یا کہے 'رضیت' میں اس پر راضی ہوگیا"۔ یا ان کے مشابہ کوئی اور کلمہ۔ جب ایجاب اور قبول دونوں پائے گئے تو اب مکاتبت کا رکن پورا ہو گیا۔ یہاں یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ رکن کی حاجت اس آدمی میں ہوتی ہے جس میں عقد کا حکم مقصود کے طور پر ثابت ہوتا ہو نہ کہ تابع ہو کر جیسے کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے کا حکم کیونکہ تابع کی جس طرح کوئی الگ شرط نہیں ہوتی اسی طرح الگ اس کا کوئی رکن بھی نہیں ہوتا ورنہ بالکل حقیقت ہی الٹ جائے گی یعنی تابع متبوع بن جائیگا اور ظاہر ہے یہ چیز ناجائز ہے۔

فصل (۳)

رُکن کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں ۔ ان میں سے بعض کا تعلق مولیٰ سے، بعض کا مکاتب سے، بعض کا بدلِ کتابت سے اور بعض کا نفسِ رکن سے ہے ۔ پھر ان میں سے بعض اقسام انعقادِ کتابت کی شرط، بعض نفاذِ کتابت کی شرط اور بعض صحتِ کتابت کی شرط ہیں ۔

مولیٰ سے متعلق شرائط

(ا) مولیٰ سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط عقل (یعنی مولا کا عاقل ہونا) ہے اور یہ عاقل ہونا انعقادِ کتابت کی بھی شرط ہے ۔ چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے مکاتبت منعقد نہیں ہو تی ۔

ب ۔ **بلوغ :** مولیٰ سے متعلق دوسری شرط بلوغ (یعنی مولا کا بالغ ہونا) ہے اور یہ بلوغ نفاذِ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کی طرف سے، جو ابھی بالغ نہیں ہوا، کتابت نافذ نہیں ہوتی اگرچہ وہ بچہ آزاد ہو یا مولیٰ کی طرف سے تجارت میں ماذون ہو یا وصی (وصیت کیا گیا) ہو کیونکہ مکاتبت تجارت نہیں اس لیے کہ تجارت میں مال کا تبادلہ ہوتا ہے مال کے بدلے میں ۔ اور مکاتبت میں ایسا نہیں ہوتا ۔ اور نہ ہی مکاتبت تجارت کے توابع یا اس کے ضرورت میں سے ہے چنانچہ اسی وجہ سے "عبد ماذون" اور "شریک شرکت العنان" بھی مکاتبت کا اختیار نہیں رکھتے ۔ البتہ وہ لڑکا اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ باپ اور وصی جب بذات خود بھی کسی عقد کا اختیار رکھتے ہیں تو اس عقد کی لڑکے کو اجازت بھی دے سکتے ہیں جب کہ وہ لڑکا عاقل ہو ۔

ج ۔ **ملک اور ولایت :** مولیٰ سے متعلق تیسری شرط اس کی تملیک اور ولایت (یعنی اس کا مالک اور نائب ہونا) ہے اور یہ ملکیت و ولایت نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے کیونکہ مکاتبت میں معاوضہ کا مفہوم ہے اور تعلیق کا بھی ۔ اور ہر دو اپنی اپنی جگہ یہ ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اسی طرح جب یہ دونوں اکٹھے ہوں گے تو بھی ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے ۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ "فضولی" (لایعنی کاموں میں مشغول ہونے والے) کی طرف سے مکاتبت نافذ نہیں ہوتی کیونکہ وہ نہ تو ملک رکھتا ہے اور نہ ولایت (نیابت) ۔ مگر وکیل کی جانب سے نافذ ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے ۔ تو گویا اس کا تصرف اس کے موکل کا تصرف ہے ۔ اسی طرح باپ اور وصی کی طرف سے مکاتبت کا نافذ ہونا قاعدۂ استحسان کی رو سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی طرف سے مکاتبت نافذ نہ ہو ۔ قیاس میں مکاتبت کے نافذ نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا تصرف ہے جو عتق کی طرف مُفضی (پہنچانے والا) ہے حالانکہ وہ دونوں اعتاق (آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتے نہ بغیر بدل کے اور نہ بدل کے ساتھ جیسے مال کے بدلے آزاد کرنا اور غلام کا نفس خود غلام

کو بیچنا، اور استحسان کی رو سے مکاتبت کے نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے کمانے کے باب سے ہے اور ان دونوں (باپ اور وصی) کو بیع اور اجارہ کی طرح اکتساب مال کی ولایت بھی حاصل ہے بخلاف مال کے بدلے آزاد کرنے کے اور نفس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کے۔ کیونکہ یہ چیز اکتساب کے باب سے نہیں بلکہ اعتاق (آزاد کرنے) کے باب سے ہے۔ کیونکہ غلام نفس قبول یعنی بدل کے عوض آزادی کو قبول کرنے ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال (آزادی کا بدل) اس کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ پھر باپ یا وصی نے اگر بدل کتابت کے لے لینے کا اقرار کیا تو اب دیکھا جائے گا کہ یہ کتابت معروف طریقے سے ہوئی تھی یا نہیں؟ اگر کتابت معروف طریقہ کے مطابق گواہوں کی موجودگی میں ہوئی تھی تو باپ یا وصی کی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ باپ یا وصی کتابت کی رقم کو قبض کرنے میں امین ہے لہٰذا اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ بیع کے وکیل کی تصدیق کی جاتی ہے جبکہ وہ کوئی چیز بیچے اور پھر ثمن لے لینے کا اقرار کرے۔ اور اگر عقد کتابت معروف طریقے پر طے نہیں پایا تھا تو باپ یا وصی کا اقرار جائز نہ ہوگا اور نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ کتابت اگر معروف اور ظاہر نہیں تھی تو پھر باپ یا وصی کا یہ اقرار عتق کا اقرار ٹھہرے گا اور باپ یا وصی کا یتیم بیٹے کے غلام کی آزادی کا اقرار کرنا جائز نہیں۔ اور جب کتابت ظاہر ہو تو اس صورت میں یہ اقرار دراصل دَین وصول کرنے کا اقرار ہے اور دین کی وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔

مسائل اگر باپ یا وصی نے بچے کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر لیا اور ادھر بچہ جوان ہو گیا اور اس نے اس کتابت کو پسند نہ کیا تو یہ مکاتبت جائز اور نافذ تو ہو جائے گی لیکن باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت وصول کرے کیونکہ باپ یا وصی کا قبض کرنا (بدل کتابت لینا) بچے کی نیابت کے باعث ہوتا ہے نہ کہ عقد کتابت میں شرکت کے باعث۔ اس لیے کہ مکاتبت میں عقد کے حقوق اس آدمی کی طرف لوٹتے ہیں جس کے لیے یہ عقد (معاہدہ) کیا جاتا ہے نہ کہ عقد کرنے والے کی طرف۔ نیز بچے کے بالغ ہونے سے باپ یا وصی کی نیابت بھی زائل ہو چکی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں وصی یتیم بچے کی کوئی چیز بیچے پھر بچہ جوان ہو کر اس بیع کو ناپسند کرے تو بھی وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کی قیمت وصول کرے کیونکہ بیع کے حقوق اور ہر اس عقد کے حقوق جس میں مال کا تبادلہ مال کے ساتھ ہو، عقد کرنے والے کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ بات اس وقت کے لئے ہے جب بچے کے تمام ورثاء چھوٹے ہوں اور اگر تمام ورثاء بڑے ہوں تو پھر وصی یا باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بچے کے غلام کو مکاتب بنائیں کیونکہ ورثاء کے بالغ ہونے سے ان کی نیابت زائل ہو گئی۔ مکاتبت کے وقت بالغ ورثاء کا موجود ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں یعنی ان کے غائب ہونے کی صورت میں بھی وصی یا باپ یہ عقد نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کی نیابت کو زائل کرنے والا سبب (بلوغ) ورثاء کی حاضری یا غیر حاضری سے تبدیل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ مکاتبت کا معاملہ بیع کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ بیع کے معاملے میں بالغ وارث اگر غائب ہو تو باپ اور وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بچے کی کسی منقول چیز کو بیچ ڈالیں کہ منقول شے کی بیع دراصل اس شے کی حفاظت کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کی قیمت کی حفاظت

زیادہ آسان ہے اس شئے کے عین کی حفاظت سے۔ اور انہیں (باپ اور وصی کو) حفاظتِ شے کا حق حاصل ہے۔ کتابت میں چونکہ شے کی حفاظت نہیں لہٰذا وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے۔

○ اگر یتیم کے ورثاء میں چھوٹے بھی ہوں اور بڑے بھی تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کتابت جائز نہیں۔ پھر اس اطلاق (بغیر کسی قید کے ناجائز ہونے) میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے بڑوں کے حصے میں تو ناجائز ہے لیکن چھوٹوں کے حصے میں جائز ہے اور بعض علماء نے کہا کہ یہ چھوٹے اور بڑے سب ورثاء کے حصے میں جائز نہیں کیونکہ جب بڑوں کے حصے میں ناجائز ٹھہری تو چھوٹوں کے حصے میں اسے جائز قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ انہیں عقد کتابت کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس کی مثال مشترک غلام کی مانند ہے کہ اس میں ایک شریک دوسرے شریک کی مرضی کے بغیر اپنے حصے میں عقد کتابت نہیں کر سکتا کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ لہٰذا اس عقد میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

میت پر قرضے کی صورت میں مکاتبت

میت کے ذمہ اگر قرضہ تھا اور ادھر وصی نے اس کے ترکہ میں سے اس کے غلام کو مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز نہ ہو گی۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور وہاں قرض کے ترکہ کو محیط ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی تفصیل نہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے کتاب الاصل میں مذکور عدم جواز کو مطلق عدم جواز پر محمول کیا اور کہا کہ اس کی کتابت جائز نہیں چاہے قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو۔ قرض کے ترکہ کو محیط ہونے کی صورت میں کتابت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور مکاتبت میں ان کے حق کو باطل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے کیونکہ کتابت اگر صحیح ہو گئی تو ان کو اپنا اپنا حق قسطوں میں اور دیر سے ملے گا حالانکہ ان کے حقوق معجل (جلدی ادا کرنے کے قابل) ہیں اور وصی ان حقوق کو کتابت کے باعث مؤخر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور اگر دین ترکہ کا احاطہ کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں کتابت کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دین کی ایک مقدار ترکہ سے متعلق ہے اور اگر کتابت کو جائز ٹھہرایا جائے تو دین کی اُس مقدار کا قرض خواہ کو دینا مؤخر ہو گا جس سے قرض خواہ کو ضرر پہنچے گا لہٰذا کتابت جائز نہ ہو گی۔ ہاں اگر اس دین کو کسی اور مد سے ادا کر دیا جائے تو کتابت جائز ہو گی کیونکہ کتابت کا جائز نہ ہونا قرض خواہ کے حق کی وجہ سے تھا جب اس کا حق کسی اور جگہ سے پورا کر دیا گیا تو اس کا حق زائل ہو گیا اور اس طرح کتابت کے جواز میں مانع دور ہو گیا۔ صاحب قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس حالت پر محمول ہے جب میت کے لئے اس مکاتب غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام بھی ہو یا اس غلام کے علاوہ اس قدر مال ہو جس سے دین کو ادا کیا جا سکے۔ کیونکہ ایسی صورت میں قرض خواہوں کا حق اس غلام سے متعلق ہی نہیں ہوتا۔ اور جب قرض دین کو محیط نہ ہو تو وصی کے لئے کتابت جائز ہے کیونکہ جب دوسرا مال ہو گا جس سے دین کو ادا کیا جا سکے تو قرضخواہوں کا حق غلام کی ذات سے متعلق نہ ہو گا کیونکہ ان کی حاجت کے ساتھ تعلیق ان کے دین کی وصولی تک ہے اور وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو رہا ہے۔ کیونکہ قلیل قرض کو اگر تمام کے ساتھ معلق کیا جائے تو یہ چیز حرج کی طرف لے جائے گی کیونکہ ترکہ تھوڑے قرض سے بہت کم ہی خالی ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی وصی کے لئے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اسے مکاتب بنانا جائز نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی وصی کو یتیم کے مال میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق ہے یا نہیں ؟ اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ مسئلہ کتاب الوصایا کے مسائل میں سے ہے۔

غلام پر قرض کی صورت میں مکاتبت

وصی کے وصی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے ساتھ عقدِ کتابت کرے کیونکہ وہ وصی کا قائم مقام ہے۔ پھر متعلقہ غلام کو مالی معاملات اور تجارت سے روکا گیا ہو یا اسے اجازت دی گئی ہو نیز اس غلام پر دین (قرض) ہو یا نہ ہو کیونکہ دین اس سے ملکیت کے زائل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتا، ہر صورت میں کتابت نافذ ہو جائے گی۔ البتہ جب اس غلام کے ذمہ دین ہو اور وہ دین اس کی قیمتِ نفس کو محیط ہو یا نہ ہو تو قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس عقدِ مکاتبت کو رد کر دیں۔ کیونکہ انہیں غلام کی گردن سے اپنا دین وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور وصی نے بذریعہ مکاتبت ان کے حق کو باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے لہٰذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اس عقدِ مکاتبت کو توڑ دیں۔ جیسا کہ وصی اگر غلام کو بیچے جس کے ذمہ دین ہو اور وہ دین چاہے اس کی قیمتِ ذات کو محیط ہو یا نہ ہو تو بیع تو نافذ ہو جاتی ہے لیکن قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس عقدِ بیع کو توڑ دیں۔ سوائے اس صورت کے جب کہ مولیٰ ان کے دین کو قبل اس کے کہ وہ عقدِ کتابت کو توڑیں، کسی اور مال سے ادا کر دے تو اب انہیں یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا کہ وہ عقدِ کتابت کو توڑ دیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت جاری رہے گی کیونکہ ملکیت میں واقع ہونے کی وجہ سے وہ جائز واقع ہوئی تھی البتہ قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ اسے توڑ دیں اس لئے کہ ان کا حق اس سے متعلق تھا مگر جب اُن کا دین ادا کر دیا گیا اور اس طرح ان کا حق زائل ہو گیا تو مکاتبت بطور جائز ہونے کے باقی رہی۔ اب مولیٰ غلام کے اُس دین کا، جسے اس نے ادا کیا ہے، غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین ادا کر کے مکاتبت کے معاملہ کو صحیح کیا ہے اور خود کردہ را علاجے نیست۔ اسی طرح مولیٰ اگر دین دینے سے انکار کر دے اور غلام خود اس دین کو قرض خواہوں کے عقدِ کتابت توڑنے سے پہلے پہلے ادا کر دے تو بھی عقدِ کتابت جاری رہے گا۔ اور اس صورت میں غلام ادا کردہ قرضے کا مولیٰ سے مطالبہ نہیں کر سکتا جسکی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولیٰ بدلِ کتابت وصول کر چکے اور قرض خواہوں کے علم میں بھی یہ بات آجائے تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے اس بدلِ کتابت کو لے لیں جو اس نے مکاتب سے وصول کیا ہے۔ کیونکہ وہ (بدلِ کتابت) مقروض غلام کی کمائی ہے اور وہ مولیٰ سے واپس لی جا سکتی ہے۔ باقی رہا مکاتب کا معاملہ تو اس پر عتق واقع ہو گیا ہے (وہ آزاد ہو گیا ہے) اور اس آزادی کا وقوع یا تو معاوضہ کی جہت سے ہے کیونکہ عوض مولیٰ کو سونپ دیا گیا ہے یا تعلیق بالشرط کی جہت سے

ہے اس لئے شرط پائی گئی ہے اور وہ (شرط) ہے بدلِ کتابت کی ادائیگی - اور یہ اصولی بات ہے کہ آزادی جب ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو پھر اسے توڑنے کا امکان نہیں رہتا - پھر مولی سے بدلِ کتابت واپس لینے کے بعد بھی اگر قرض خواہوں کا کچھ قرض بچ جائے تو انہیں حق حاصل ہے کہ وہ مولے سے غلام کی قیمت کا تاوان وصول کریں کیونکہ اس نے غلام کو آزاد کر کے انہیں غلام کو بیچنے سے منع کر دیا ہے حالانکہ انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ بقیہ دین میں غلام کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لیتے کیونکہ دین اس کے ذمہ ثابت اور اس کی گردن سے متعلق تھا اور اب آزادی کی وجہ سے گردن تو باطل ہو گئی تھی لیکن ذمہ باقی تھا لہٰذا وہ اسے بیچ سکتے تھے۔

اب مولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ جو بدلِ کتابت اس سے وصول کیا گیا ہے، اس کا غلام سے مطالبہ کرے کیونکہ مولی نے جس وقت اسے مکاتب بنایا تھا اس وقت اس کی گردن دین میں پھنسی ہوئی تھی تو مولی کا اسے مکاتب بنانا جبکہ اسے علم تھا کہ غلام کی کمائی میں قرض خواہوں کا اس سے زیادہ حق ہے، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ بدلِ کتابت کے واپس لئے جانے پر راضی تھا۔

اگر غلام گروی میں رکھا ہوا تھا یا کسی کے ہاں بطور مزدور کام کر رہا تھا اور ادھر مولی نے اسے مکاتب بنا دیا تو یہ مکاتبت مرتہن (گروی میں لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر کام کرانے والے) کی اجازت پر موقوف ہے اگر انہوں نے اجازت دے دی تو جائز ہو گی اگر انہوں نے اسے فسخ کر دیا تو کیا ان کے فسخ کرنے سے یہ مکاتبت فسخ ہو گی یا نہیں؟ تو اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب البیوع اور اجارات میں بیان کریں گے۔

مدبّرہ باندی اور ام ولد کی کتابت مملوک (غلام)، محض مملوک ہو یا غیر محض اسے مکاتب بنایا جا سکتا ہے۔ حتیٰ کہ مدبّرہ (آقا کی وفات کے بعد آزاد) باندی اور ام ولد باندی کے ساتھ بھی عقدِ کتابت کیا جا سکتا ہے کیونکہ تدبیر (مولی کا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد قرار دینا) اور استیلاد (باندی سے اولاد چاہنا) مولی کی ملک کو زائل نہیں کرتے - مدبّرہ اور ام ولد سے عقدِ کتابت کا معنی دراصل ان کی اُس آزادی کو جلد لانا ہے جو مولی کی وفات کے بعد ملنے والی ہے اگر انہوں نے بدلِ کتابت کی ادائیگی کر دی اور اس طرح آزاد ہو گئیں تو ان کی تدبیر اور استیلاد کا معاملہ ختم ہو گیا اور اگر مولی ان کی طرف سے بدلِ کتابت کی ادائیگی سے قبل ہی اللہ کو پیارا ہو گیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گی کیونکہ مدبرہ اور ام ولد اپنے مولی کی موت پر آزاد ہو جایا کرتی ہیں - یہ بات (ان کی آزادی) اس وقت ہے جب وہ دونوں مولی کے تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہوں اور اگر دونوں تہائی ترکہ سے نکل سکتی ہوں تو ام ولد تو تہائی کا اعتبار کئے بغیر ہی آزاد ہو جائے گی اور کسی قسم کی سعایت بھی نہیں کرے گی باقی رہا مدبر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار رہے کہ چاہے تو تمام بدلِ کتابت کے لئے سعایت اختیار کر لے اور چاہے تو اپنی قیمت کے دو تہائی میں سعایت اختیار کر لے - یہ بات اس وقت ہے جب مولی کے اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو - پھر اگر اس نے بدلِ کتابت کی شق کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادا کرے گا اور اگر اپنی قیمت کی دو تہائی میں سعایت کرنے کی شق کو اختیار کیا تو یکمشت ادا کرنے

کی سعایت کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام بدل کتابت اور اپنی دو تہائی قیمت سے جس کی مقدار کم ہوگی، اُس کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے کم کی مقدار میں سعایت کرے گا۔ اس مسئلے کو ہم نے کتاب الاستیلاد میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

د۔ **رضامندی:** مولیٰ سے متعلق چوتھی شرط مولیٰ کی رضامندی ہے۔ اور یہ شرط صحتِ کتابت کی شرائط میں سے بھی ہے۔ لہٰذا جبر واکراہ کے ساتھ، ٹھٹھہ مذاق اور غلطی میں مکاتبت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ مکاتبت ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ جبر، مذاق اور غلطی اسے باطل کر دیتے ہیں باقی رہی مکاتب کی حریت تو وہ مکاتبت کے جواز کی شرائط میں سے نہیں ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

ذمی کی طرف سے مکاتبت

مُکاتِب (کتابت کنندہ مولیٰ) کا مسلمان ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ ذمی (جزیہ دیکر دار السلام میں رہنے والا) بھی اپنے کافر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب وہ (غیر مسلم) جزیہ دینے کے عہد کو قبول کرلیں تو ان پر واضح کر دو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمہ وہی فرائض ہیں جو مسلمانوں کے ذمہ ہیں"، مسلمان چونکہ اپنے غلاموں کو مکاتب بنا سکتے ہیں لہٰذا ذمی بھی اپنے غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کا حق رکھتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتبت معاوضہ اور تعلیق کے معنی پر مشتمل ہے اور ذمی ان دونوں چیزوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر اختیار رکھتا ہے۔

ذمی جب کسی مسلمان غلام کو خریدے اور اسے مکاتب بنا دے تو یہ جائز ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ہماری اس اصل کی کہ کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز ہے لیکن اسے غلام کے بیچنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ مسلمان غلام کو کافر کی خدمت کرنے کی ذِلّت سے بچایا جاسکے اور یہ بچاؤ کتابت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے باعث مولیٰ کی خدمت لینے کی ولایت زائل ہو جاتی ہے۔

باقی رہی مرتد کی مکاتبت تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف ہے اگر وہ سزا میں قتل کر دیا گیا یا ارتداد پر ہی مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تو وہ مکاتبت باطل ہو جائے گی اور اگر دوبارہ مسلمان ہو گیا تو مکاتبت نافذ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں نافذ ہے۔ یہ بحث دراصل کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے۔ (واللہ عز جل الموفق)

مُکاتَب کی متعلقہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق مکاتب سے ہے، ان کی بھی کئی قسمیں ہیں۔

(ا) **مفقود نہ ہو:** ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس (مکاتب) میں مکاتبت کے وقت عدم (فقدان) کا اندیشہ نہ ہو اور یہ انعقادِ مکاتبت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی باندی کے پیٹ میں موجود بچے کو مکاتب بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کسی قسم کی دھوکہ دہی ہو۔ اور مکاتبت میں بھی چونکہ بیع کے معنی ہیں لہٰذا رحمِ مادر میں موجود بیٹے کی مکاتبت صحیح نہ ہوگی۔

۲۔ عاقل ہو: مُکاتَب سے متعلق دوسری شرط اس کا عاقل ہونا ہے۔ اور یہ شرط انعقادِ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مولی نے اگر اپنے مجنون غلام کو یا غیر عاقل چھوٹے غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت منعقد نہیں ہوگی کیونکہ قبول رکن کتابت کا ایک حصہ ہے اور قبول کی اہلیت عقل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس عقد سے اصل مقصود کمائی ہے جو مجنون یا بچے سے نہیں حاصل ہوسکتی اس شرط کے نہ پائے جانے کے باوجود اگر کسی نے مجنون یا چھوٹے غلام کو مکاتب بنادیا اور مجنوں یا بچے کی طرف سے کسی دوسرے آدمی نے بدل کتابت ادا کر دیا جسے مولی نے قبول کر لیا تو بھی وہ مجنوں یا چھوٹا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزادی قبول کے بغیر واقع نہیں ہوتی اور قبول چونکہ نہیں پایا گیا لہٰذا اجنبی آدمی کی طرف سے ادائیگی بغیر عقد کے ہوئی اس لئے غلام آزاد نہیں ہوگا۔ البتہ وہ اجنبی آدمی اپنی ادا کردہ رقم کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس نے وہ ادائیگی آزادی کے بدل کے طور پر کی تھی اب چونکہ عتق تو واقع ہوا نہیں اس لئے بدل عتق کو واپس لے سکتا ہے۔

اگر مولی کی طرف سے چھوٹے غلام کی کتابت (بدلِ کتابت دینے) کو دوسرا آدمی قبول کرے اور مولی اس چیز پر راضی ہوجائے تو بھی یہ عقدِ کتابت جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس آدمی نے اپنے غیر آدمی کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر کتابت کو قبول کیا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر عقدِ کتابت کو قبول کرنا جائز نہیں ہوتا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا ایسا عقد غلام کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہے؟ تو اس سلسلے میں امام قدوریؒ نے بیان کیا کہ ایسا عقد اس کی اجازت پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہی نہیں۔ اور قاضی صاحب نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا کہ یہ عقد بعد از بلوغ غلام کی اجازت پر موقوف ہے۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو قدوریؒ نے کہی ہے کیونکہ فضولی (لایعنی چیزوں میں مشغول ہونے والا) آدمی کا تصرف اس وقت اجازت پر موقوف ہوتا ہے جب تصرف کے وقت اسے کوئی اجازت دینے والا ہو لیکن یہاں تو بوقت تصرف اسے کوئی اجازت دینے والا نہیں۔ کیونکہ چھوٹا بچہ اجازت کا اہل نہیں ہوتا لہٰذا اس صورت کا جائز ہونا اس چھوٹے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں غلام بڑا (عاقل بالغ) اور غائب ہو اور ادھر ایک آدمی آئے اور غلام کی طرف سے عقدِ کتابت کو قبول کر لے اور مولی بھی اس پر راضی ہوجائے تو یہ عقدِ کتابت غلام کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ اس کی طرف سے فضولی نے جب عقدِ کتابت کو قبول کیا ہے تو وہ اس وقت اجازت کا اہل ہے تو گویا وہ تصرُّف کے وقت اجازت دینے والا قرار پایا لہٰذا یہ عقد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

نابالغ کی طرف سے عقدِ کتابت قبول کرنے والے نے اگر مولی کو بدل کتابت ادا کر دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ بچہ "استحسان" کی رو سے آزاد ہوجائے گا اور اس صورت مسئلہ کو بمنزلہ مولی کے اس قول کے قرار دیا جائے گا کہ "جب تو مجھے اتنی رقم ادا کرے گا تو میرا غلام آزاد ہے" امام محمد نے یہ بھی کہا کہ اس قول میں چھوٹا اور بڑا دونوں غلام برابر ہیں مگر "قیاس" کا تقاضا یہ ہے کہ نابالغ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ نابالغ پر مکاتبت منعقد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ قبول کی اہلیت نہیں رکھتا تو یہ ادائیگی بغیر مکاتبت کے ہوئی لہٰذا آزاد نہ ہوگا لیکن استحسان کی رو سے نابالغ کے آزاد ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت میں "معاوضہ" اور "تعلیق" کا مفہوم پنہاں ہے اور مولی اگرچہ نابالغ غلام پر کسی قسم کا معاوضہ لازم ٹھہرانے کا اختیار تو نہیں

رکھتا لیکن اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہٰذا اس جہت سے یہ آزادی صحیح ہو گی اور عتق کا تعلق شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہو گا (نہ کہ کتابت کے ساتھ)۔ اسی طرح جب غلام بڑا اگر غائب ہو اور اس کی طرف سے فضولی آدمی کتابت قبول کر لے اور بدل کتابت مولیٰ کو ادا کر دے تو وہ غلام بھی استحسان کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور فضولی کو یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ وہ بدل کتابت کی واپسی کا مطالبہ کرے مگر قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا اور فضولی کو بدل کتابت کے مطالبہ کا حق حاصل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب فضولی کل بدل کتابت ادا کر دے اور اگر ابھی بدل کتابت کی کچھ مقدار ادا کی تو قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے وہ اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی ادائیگی اس غرض سے تھی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے اور آزادی چونکہ بعض بدل کتابت کی ادائیگی سے واقع نہیں ہوئی لہٰذا وہ اس بعض ادائیگی کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ غلام جب بالغ ہو جائے اور وہ فضولی کے بدل کتابت واپس لینے سے پہلے پہلے عقد مکاتبت کو جائز ٹھہرا دے تو پھر اس کے بعد وہ واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ غلام کی اجازت سے عقد کتابت اپنے وجود کے وقت سے پختہ ہو گیا اور جتنی ادائیگی ہوئی وہ صحیح عقد سے ہوئی لہٰذا وہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ پھر باقی بدل کتابت کو ادا کرنے سے غلام اگر عاجز آ جائے اور پھر غلامی کی حالت میں لوٹ جائے تو بھی وہ بعض ادا کردہ بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ مکاتبت غلامی میں واپس لوٹ جانے سے ٹوٹتی نہیں بلکہ اس کا پورا ہونا مستقبل پر موقوف ہو جاتا ہے اور بدل کتابت کی جتنی مقدار ادا کی گئی ہو اتنی مقدار میں کتابت کا حکم باقی رہتا ہے لہٰذا اسے ادا شدہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں بخلاف مسئلہ بیع کے جس کی صورت کچھ یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی مشتری کی بجائے کسی دوسرے آدمی نے ازراہ ہمدردی یا بطور صدقہ بائع کو اس چیز کی قیمت ادا کر دی پھر وہ بیع (سودا) مبیع میں عیب یا کسی اور وجہ کے باعث فسخ ہو گئی تو ازراہ ہمدردی قیمت ادا کرنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عطا کردہ قیمت کو واپس لے لے۔ کیونکہ اس کا قیمت ادا کرنا عقد بیع کے حکم کے ماتحت تھا اور اب جب بیع ہی ختم ہو گئی تو وہ قیمت واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی آدمی خاوند کی طرف سے بطور نیکی اس کی بیوی کو حق مہر ادا کر دیتا ہے پھر دخول (ہمبستری) سے قبل ہی طلاق واقع ہو گئی تو وہ آدمی اس عورت سے نصف مہر کی رقم واپس لے سکتا ہے کیونکہ دخول (مباشرت) سے پہلے طلاق کا واقع ہو جانا ایک طرح نکاح کو فسخ کرنا ہے۔ اگر یہ طلاق عورت کی طرف سے (اس کے مطالبہ پر) واقع ہوئی ہو تو پھر اس آدمی کو کل مہر واپس لینے کا حق ہے اور یہ واپس شدہ مہر کی رقم خاوند کی نہیں ہو گی بلکہ اس آدمی کی ہو گی جس نے بطور نیکی ادا کی تھی۔ کیونکہ اب نکاح ٹوٹ چکا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب غلام کی طرف سے کتابت قبول کرنے والا کچھ بدل کتابت ادا کر چکا ہو اگر اس نے ابھی تک بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس نے کسی قسم کا تاوان لیا ہو تو اس تاوان کے لیے اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

بالغ ہونا شرط نہیں مکاتبت کیلئے غلام کا بالغ ہونا شرط نہیں چنانچہ مولیٰ نے اگر اس کے ساتھ عقد کتابت

اس عمر میں کیا جس میں وہ بیع و شراء کی عقل رکھتا ہے تو کتابت جائز ہوگی اور وہ تمام احکام میں احناف کے ہاں بالغ غلام کی مانند ہوگا کیونکہ مکاتبت گویا غلام کے واسطے تجارت کرنے کی اجازت ہے اور عاقل بچے کو تجارت کی اجازت دینا احناف کے نزدیک صحیح ہے۔ بخلاف امام شافعی کے کیونکہ ان کے نزدیک غیر عاقل کو تجارت کی اجازت دینا صحیح نہیں لہٰذا اس کی کتابت بھی صحیح نہ ہوگی۔

بدل کتابت کی متعلقہ شرائط

۱۔ مال ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ (بدل کتابت، مال ہو۔ اور یہ شرط (بدل کتابت کا مال ہونا) انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مردار اور خون کے عوض مکاتبت منعقد نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ مسلمان کے حق میں نہ کسی ذمی کے حق میں بلکہ کسی بھی آدمی کے حق میں مال نہیں۔ چنانچہ مشتری (خریدار) اگر ان دونوں چیزوں (مردار اور خون) کے بدلے کوئی چیز خریدے تو چاہے وہ چیز قبضہ میں لے لے، اس کا مالک نہ ہوگا۔ الغرض ان دونوں چیزوں کے بدلے جب کتابت ہی منعقد نہ ہوئی تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے بدل کتابت میں یہ چیزیں (مردار اور خون) ادا کر چکا ہو۔ کیونکہ باطل تصرف (غلط کام) کا کوئی حکم ہی نہیں ہوتا لہٰذا اسے عدم (سرے سے نہ ہونے) کے ساتھ ملایا جائے گا۔ البتہ مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا ہو کہ "اگر تو مجھے یہ چیز (مردار، خون) ادا کر دے تو تو آزاد ہے"۔ ادھر غلام نے ادائیگی کر دی تو وہ شرط کے پائے جانے سے آزاد ہوگا (نہ کہ مکاتبت کی بنا پر) اور جب غلام شرط کے باعث آزاد ہوگیا تو مولیٰ اس کی قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آزادی مکاتبت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کی بنا پر ہے۔ یہ صورت ایسے ہی جیسے مولیٰ نے غلام سے کہا ہو "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے"، چنانچہ جب وہ اس میں داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ مال متقوم ہو: بدل کتابت کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ بدل کتابت مال ہونے کے ساتھ متقوم (قیمتی مال) بھی ہو اور یہ شرط (مال کا متقوم ہونا) عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرط بھی ہے چنانچہ مسلمان آقا کی مسلمان غلام یا ذمی غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح نہیں اور نہ ہی ذمی آقا کی مسلمان غلام کیساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح ہے کیونکہ شراب اگرچہ مسلمانوں کے حق میں مال تو ہے مگر متقوم نہیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت منعقد تو ہو جائے گی لیکن ایک فساد (خرابی) پر منعقد ہوگی۔ پھر غلام نے اگر شراب کی ادائیگی کر دی تو آزاد تو ہو جائے گا لیکن اس پر اپنی جان کی قیمت دینا لازم ہوگا کیونکہ یہ فاسد مکاتبت کا حکم ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ مکاتبت کے حکم میں بیان کریں گے۔ البتہ ذمی کی کافر غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اسی طرح متقوم (قیمتی) ہیں جس طرح ہمارے نزدیک سرکہ اور بکری وغیرہ قیمتی چیزیں ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی ذمی آدمی اپنے کافر غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے۔ بعد ازاں ان میں سے کوئی ایک دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو عقد مکاتبت قائم رہے گا اور غلام پر شراب کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ ان کے حق میں شراب کے مال متقوم ہونے کی وجہ سے مکاتبت صحیح واقع ہوئی تھی۔ البتہ جب ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اب مسلمان ہونے کی وجہ سے بعینہ شراب کا دینا یا لینا مشکل ہو گیا کیونکہ

مسلمان کو اس چیز سے منع کیا گیا ہے لہٰذا شراب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور مسلمان ہونے کے باعث یہ عقد نہیں ٹوٹے گا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک ذمی دوسرے ذمی سے شراب کے عوض کوئی شے خریدے۔ پھر ثمن (شراب) وصول کرنے سے پہلے پہلے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو عقد بیع ٹوٹ جاتا ہے لیکن یہاں (زیر بحث مسئلے میں) مکاتبت نہیں ٹوٹتی کیونکہ عقد کتابت کی بنیاد غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے انہیں شرف آزادی تک پہنچانے کی خاطر نرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے لہٰذا یہ عقد بعینہٖ معاوضہ کے لینے یا دینے میں اشکال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معاوضہ کے متبادل (قیمت) کو لے کر اس عقد کو پورا کیا جائے گا اس کے برعکس بیع (خرید و فروخت) کی بنیاد قیمتوں میں کمی اور تنگی پر ہے۔ بیع کے معاملہ وہ سہولت اور آسانی نہیں دی جا سکتی جو مکاتبت کے معاملے میں ہے۔ لہٰذا بیع میں اگر معین معاوضے کا دینا مشکل ہوگا تو یہ معاملہ ہی فسخ ہو جائے گا اور جب معاملہ ہی ختم ہو گیا تو اس معین معاوضہ کی قیمت دینے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

۳۔ **قسم اور مقدار معلوم ہو:** بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے تیسری شرط یہ ہے کہ اس بدل کی قسم بھی معلوم ہو اور مقدار بھی۔ البتہ اس کی صفت (QUALITY) کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔ یہ شرط انعقادِ کتابت کی شرط بھی ہے۔ چنانچہ بدل کتابت کی مقدار اگر مجہول ہو یا اس کی قسم (نوع) مجہول ہو تو عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا اور اگر بدل کتابت کی قسم اور مقدار تو معلوم ہو لیکن صفت مجہول ہو تو مکاتبت صحیح ہوگی۔ اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ بدل کتابت کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) اگر فحش ہو (حد سے بڑھ جائے) تو وہ مکاتبت کے جائز ہونے کو روک دیتی ہے ورنہ نہیں اور قسم و مقدار کی جہالت، جہالت فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) ہے جب کہ صفت کی جہالت، فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) نہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں مطلق ایک خادمہ (جس کی کوئی صفت بیان نہیں فرمائی) کے عوض مکاتبت کو جائز قرار دیا تو یہ ایسی مکاتبت کے جواز پر صحابہ کا اجماع ہوا اور جواز مکاتبت پر یہ اجماع اس بات پر اجماع ہے کہ کتابت میں اس قسم کی جہالت (صفت کی جہالت) کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسائل: اس اصولی قاعدہ کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو مطلق (غیر مقید) کپڑے یا مطلق جانور یا مطلق چوپائے یا مطلق گھر (جس کی کوئی صفت بیان نہ کی جائے) کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد ہی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام نے اگر ادائیگی کر دی تو بھی آزاد نہ ہوگا کہ کپڑے، حیوان اور گھر کی قسم مجہول ہے کیونکہ ہر جنس کی قسموں اور افراد میں اختلاف ہے اور اختلاف بھی فحش (حد سے متجاوز) قسم کا۔ اسی طرح گھر (مکانات) بھی مختلف جنسوں کے قائم مقام ہیں اس لیے کہ عموماً دو گھروں کے درمیان ہیئت، وضع قطع اور محل وقوع کے اختلافات کے باعث قیمت میں بہت زیادہ تفاوت (فرق) ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جہالت ان چیزوں کے معین بدل بننے میں مانع ہے۔ ان چیزوں کے عوض میں غلام کو نہ آزادی دی جا سکتی ہے نہ نکاح اور خلع کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی قتل عمد میں صلح کی جا سکتی ہے۔ تو یہ چیزیں اپنی اقسام اور اپنے افراد میں کثرت تفاوت کی وجہ سے بمنزلہ مختلف جنسوں کے ٹھہریں پس زیر بحث صورت مسئلہ گویا یوں ہو جائیگی مولیٰ نے غلام کو ایک کپڑے یا چوپائے یا گھر کے عوض مکاتب بنایا اور اس نے کھانا

دے دیا۔ اور اگر اس طرح ہوا تو غلام آزاد نہ ہو گا چاہے وہ نفیس قسم کا کپڑا شاندار قسم کا گھر، عمدہ قسم کا جانور بدل کتابت میں ادا کرے بخلاف اس صورت کے جس میں مولی نے غلام کو ایک چیز کی قیمت پر مکاتب بنایا اور غلام نے وہ قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ دو قیمتوں کے درمیان تفاوت ان کی دو جنسوں سے ملحق نہیں ہو گا۔ لہٰذا قیمت کی جہالت عقد کتابت کو فاسد (خراب) کرنے والی تو ہے لیکن بالکل باطل کرنے والی نہیں۔

○ اگر مولی نے غلام کو ہروی کپڑے یا ایک غلام یا ایک لونڈی یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہو گی کیونکہ یہاں صرف وصف کی جہالت ہے کہ وہ چیز عمدہ قسم کی ہو گی یا ردی یا درمیانے درجے کی؟ اور یہ جہالت ان چیزوں کے بدل کتابت بننے میں مانع نہیں جیساکہ نکاح اور خلع کے بدل بننے میں مانع نہیں۔ اور اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ اس عقد میں جس میں مال کا تبادلہ بغیر مال کے ہوتا ہو، حیوان انسان کے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتا ہے لہٰذا حیوان کو معاوضہ قرار دینا صحیح ہو گا اور اس سے مراد درمیانے درجے کا جانور ہو گا جیساکہ زکوٰۃ، دیت (خون بہا) اور نکاح میں درمیانے درجے کا جانور لیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک خادم کے بدلے میں غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہو گی اور مطلق خادم کا اطلاق اوسط درجے کے غلام پر ہو گا۔ اگر غلام اس موقعہ یا اس قسم کے دوسرے مواقع پر درمیانے درجے کی شئے کی قیمت لایا تو مولی کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیساکہ نکاح اور خلع وغیرہ کے معاملات میں مرد یا عورت کو مجبور کیا جاتا ہے۔

○ اگر موتی یا یاقوت کے عوض غلام کو مکاتب بنایا تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہو گا کیونکہ اس بدل میں جہالت فحش (حد سے بڑھی ہوئی) ہے۔

○ اگر مولی نے غلام کو گندم کی بوری یا اس قسم کی کسی دوسری مکیلی (ناپی جانے والی) یا موزونی (وزن کی جا سکنے والی) چیز پر مکاتب بنایا اور اس چیز کی صفت (ادنیٰ، اعلیٰ ہونا وغیرہ) بیان نہ کی تو یہ مکاتبت جائز ہو گی اور غلام پر اس جنس کی درمیانی قسم واجب ہو گی کیونکہ مکیلی اور موزونی چیز مال کے بدلے مال والے معاملے میں اس وقت ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہے جب اس کی صفت بیان کی جائے لیکن مال کے بدلے بغیر مال والے معاملات میں اس کی صفت نہ بھی بیان کی جائے تو بھی ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے جیساکہ نکاح، خلع، قتل عمد کی صلح (دیت)، اور مال کے عوض آزادی میں مکیلی اور موزونی چیز ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور مکاتبت ایسا معاملہ ہے جس میں مال کے بدلے مال نہیں ہوتا لہٰذا یہ معاملہ مکیلی یا موزونی چیز کے عوض جائز ہو گا اور مکاتب پر درمیانے درجے کی چیز لازم ہو گی۔

○ اگر مولی نے غلام کو اپنے حکم (فیصلہ) کے عوض مکاتب بنایا یعنی میں تمہیں جو بھی حکم دوں گا اسے پورا کرے گا تو آزاد ہو گا، یا غلام کے اپنے حکم کے عوض مکاتب بنایا یعنی جو کچھ بھی وہ بدلے میں دے دے گا آزاد ہو گا، تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہو گا کیونکہ یہاں شئے کی قسم اور مقدار کی جہالت سے بھی زیادہ جہالت ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک مسمی (معین شئے) تو تھی لیکن یہاں تو سرے سے کوئی مسمی ہی نہیں لہٰذا یہاں

جہالت اس سے بھی زیادہ ہوئی۔ چنانچہ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مولیٰ غلام پر زمین بھر سونا ادا کرنے کا حکم کر دے تو کیا غلام پر اتنا سونا لازم ہوگا؟ یا غلام یہ فیصلہ کرے کہ بدل کتابت میں وہ صرف ایک پیسہ دے گا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ عقد منعقد ہی نہ ہوگا اور نہ وہ ایسے حکم کے باعث آزاد ہوگا۔

○ غلام کو اگر اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ فصل کے آنے تک یا فصل کی گہائی تک یا فصل کی کٹائی تک ایک ہزار درہم ادا کریگا یا اس قسم کی کوئی اور مدت مقررہ کی تو یہ عقد کتابت "استحسان" کی رو سے جائز اور قیاس کی رو سے ناجائز ہوگا کیونکہ مدت مجہول ہے اور مدت کی جہالت چونکہ عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے لہٰذا وہ عقد مکاتبت کو بھی باطل کر دے گی۔ استحسان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جہالت عقد کتابت کے صلب (اصل) میں داخل نہیں کیونکہ جہالت بدل کتابت میں نہیں بلکہ ایک اضافی چیز میں ہے پھر یہ کہ وہ حد سے بڑھی ہوئی بھی نہیں لہٰذا یہ جہالت جہالت وصف کی طرح مکاتبت کے فساد کو لازم نہیں کرے گی۔ بخلاف عقد بیع کے، کہ وہاں مدت کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ بیع میں بھی مدت کی جہالت کا عقد کو فاسد کرنا نفس جہالت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ عموماً یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے لیکن مکاتبت میں اتنی جہالت سے کم ہی جھگڑا ہوتا ہے کیونکہ مکاتبت کی بنیاد نرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے بخلاف بیع کے، کہ اس کی بنیاد تنگی پر رکھی گئی ہے لہٰذا وہاں یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جا سکتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ان اوقات (فصل کی کٹائی وغیرہ) تک ضمانت اٹھانا تو جائز ہے لیکن بیع کے معاملہ میں ان اوقات تک قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر مکاتبت میں بدل کتابت کی ادائیگی کی مدت بارش آنے یا ہوا چلنے تک مقرر کی تو مکاتبت ٹھیک نہیں ہوگی کیونکہ بارش یا ہوا کا کوئی وقت معلوم نہیں لہٰذا جہالت فاحشہ ہوئی۔

○ اگر غلام کو فصل آنے تک بدل کتابت ادا کر دینے کی شرط پر مکاتب کیا پھر بوجوہ فصل کا آنا مؤخر ہوگیا تو فصل آنے کی مدت وہی شمار ہوگی جس میں عام طور پر فصل آجایا کرتی ہے کیونکہ اس مدت سے مراد عرف اور عادت میں فصل آنے کا وقت ہوتا ہے نہ کہ عین فصل کا آنا۔ اسی طرح فصل کی گہائی اور کٹائی کی مدت مقرر کرنے کی صورت میں ہے۔

○ اگر فصل کی قیمت پر غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت فاسد ہوگی کیونکہ فصل کی قیمت عموماً مختلف ہوتی رہتی ہے تو بدل کتابت کی مقدار مجہول ہوئی اور جہالت بھی جہالت شدیدہ۔ اسی وجہ سے فصل کی قیمت کو عقد نکاح میں بدل بنانا صحیح نہیں اس لیے مکاتبت میں فصل کی قیمت کو بدل بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں کیونکہ نکاح تو بدل کی تعیین کے بغیر بھی جائز ہوتا ہے جب کہ مکاتبت بدل کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب قیمت کو بدل بنانا وہاں (نکاح میں) صحیح نہیں تو یہاں (مکاتبت میں) بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قیمت کی جہالت جب فاسد عقد کی موجب ہے تو اس کو بدل مقرر کرنا گویا فساد کی بنیاد رکھنا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا جائے کیونکہ غلام کی جہالت دراصل وصف کی جہالت ہے کہ وہ عمدہ ہوگا یا ردی ہوگا یا درمیانی قسم کا ہوگا۔ پھر

جب مطلق غلام بدل ہوگا تو اس سے درمیانے درجے کا غلام مراد لیا جائے گا اور درمیانے درجے کا غلام لوگوں کو معلوم ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے درمیانے کی قیمت چالیس دینار مقرر کی تھی باقی رہا فصلی کی قیمت کے عوض مکاتبت کا معاملہ تو وہ عام لوگوں کے نزدیک معلوم بدل کے عوض مکاتبت ہے ہی نہیں جب کہ مطلق قیمت کو بدل بنایا جائے۔ تو مطلق قیمت کے عوض مکاتبت ایسے ہی ہوگئی جیسے مطلق ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض مکاتبت کی جائے اور اس ایک ہزار یا دو ہزار کی کوئی تعیین نہ کی جائے ۔ اس کے باوجود غلام نے اگر قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد فاسد کا بھی ایک حکم (اثر) ہے جیسا کہ بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ ہو جائے تو بیع میں ملک ثابت ہو جاتی ہے یا نکاح فاسد میں بیوی کے ساتھ مباشرت کر لی جائے تو طلاق کی صورت میں بیوی پر عدت اور خاوند پر مہر لازم ہوتا ہے اور ساتھ ہی بچے کا نسب بھی ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتبت کے فاسد ہونے کے باوجود اس کا حکم (آزادی) ثابت ہو جائے گا۔

○ مولیٰ نے اگر غلام سے کہا "میں نے تجھے دراہم کے بدلے مکاتب بنایا" اور دراہم کی کوئی تعیین نہ کی تو یہ مکاتبت باطل ہوگی اور اگر غلام نے تین دراہم بھی ادا کر دیے (کہ دراہم کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے) تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ بدل کتابت میں شدید جہالت ہے اور دراہم کا کوئی معروف درمیانہ درجہ بھی نہیں کہ اس درمیانے درجے کو بدل قرار دے دیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں بغیر تعیین کے آقا غلام سے کہے "میں نے تجھے دراہم کے عوض آزاد کیا" اور غلام اس صورت کے کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر اپنی ذات کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہاں عتق (آزادی) کا واقع ہونا دراصل قبول کے سبب ہے۔ اب وہاں چونکہ جہالت شدیدہ ہے اس لیے اسے بدل میں اپنی قیمت دینا لازم ہوگا۔

○ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا تو یہ مکاتبت استحسان کی رو سے تو جائز ہوگی لیکن قیاس کی رو سے ناجائز۔ قیاس میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدمت میں جہالت ہے کیونکہ خدمت مختلف قسم کی ہوتی ہے اور یہاں یہ معلوم نہیں کہ وہ کس چیز میں خدمت لے گا۔ آیا گھر میں قیام کی حالت میں خدمت لے گا یا سفر میں؟۔ اور یہ پکی بات ہے کہ بدل کی جہالت (واضح نہ ہونا) کتابت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ استحسان کی رو سے اس مکاتبت کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مطلق خدمت پر غلام کو مکاتب بنایا جائے گا تو اس خدمت سے مراد وہی خدمت ہوگی جو عرف اور عادت میں غلام سے لی جاتی ہے نیز اس میں یہ امر بھی ملحوظ رکھا جائے گا کہ مولیٰ کو کس قسم کی خدمت کی ضرورت ہے اور غلام کس قسم کی خدمت کے قابل ہے۔ تو یہ مطلق خدمت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے تعین کر دیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مطلق خدمت کے عوض آدمی کو اجرت پر رکھا جا سکتا ہے۔ جب مطلق خدمت کے عوض اجارہ جائز ہوا تو مکاتبت بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی کیونکہ مکاتبت اجارہ سے زیادہ جہالت کو قبول کرنے والی ہے۔

⓿ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ کسی آدمی کی ایک ماہ تک خدمت بجا لائے گا تو قیاس کی روسے یہ مکاتبت جائز ہے کتاب الاصل میں امام محمد نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور وہاں قیاس کے لفظ سے امام محمد نے اصل (اصطلاحی) قیاس مراد نہیں لیا کیونکہ اصل (اصطلاحی) قیاس میں تو یہ مکاتبت، جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، ناجائز ہے بلکہ وہاں انکی مراد اس استحسان پر قیاس ہے جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور استحسان پر قیاس کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جب استحسان کا حکم عقلی طور پر سمجھا جاتا ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانا پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے قیاس پر بھول کر میاں بیوی کے جماع کرنے کو قیاس کر لیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ آدمی اجیر سے خود خدمت کرائے یا کسی دوسرے آدمی کی خدمت کرائے۔

⓿ اسی طرح غلام کو اگر کنواں کھودنے کی شرط پر مکاتب بنایا جس کی لمبائی، گہرائی اور جگہ بتا دی گئی یا مکان تعمیر کر کے دینے کی شرط پر مکاتب بنایا جس کا بلڈنگ میٹیریل اسے دکھا دیا گیا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ معلوم بدل پر کتابت ہوئی۔ چنانچہ اس بدل (کنواں کھودنے یا مکان تعمیر کرنے) پر جب عقد اجارہ جائز ہے تو عقد کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

⓿ اگر غلام کو صرف اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مدت بیان نہ کی تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ بدل مجہول (نامعلوم) ہے۔

۴۔ **بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو:**

بدل کتابت کی متعلقہ چوتھی شرط یہ ہے کہ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو اور یہ شرط انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے کسی ایسی عین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو مولیٰ کے مال میں سے ہے تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ درحقیقت یہ مکاتبت بغیر بدل کے ہے لہٰذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ کوئی آدمی اپنے گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ اس غلام کے عوض فروخت کرے جو اس کا اپنا غلام ہے۔ تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ حقیقت میں یہ بغیر ثمن کے بیع ہوگی۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اسی طرح غلام کو اگر اس کمائی کے عوض مکاتب بنایا جو مکاتبت کے وقت غلام کے ہاتھ میں تھی تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ مولیٰ ہی کا مال ہے لہٰذا یہ مولیٰ کے اپنے مال کے عوض مکاتبت ہوگی جو ناجائز ہے۔

بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونے کا بیان

اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا بدل کتابت کا غلام کے ذمہ قرض ہونا کتابت کے جائز ہونے کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ مثال کے طور پر مولیٰ غلام کو کسی معین چیز مثلاً غلام یا کپڑا یا گھر یا اس قسم کی کسی اور چیز کے عوض مکاتب بنائے جسے متعین کیا جا سکتا ہو اور وہ عین چیز نہ تو مولیٰ کی عین چیزوں میں سے ہو اور نہ وہ بوقت کتابت غلام کی کمائی ہو بلکہ وہ کسی اجنبی آدمی کی ملکیت ہو جو معین ہو اور جس کی طرف اشارہ بھی کیا جا سکتا ہو تو یہ مکاتبت جائز ہوگی یا نہیں؟۔ اس سلسلے میں مبسوط کی کتاب المکاتب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی ایسے معین غلام کے عوض مکاتب بنائے جو کسی دوسرے کا مملوک ہو تو یہ عقد کتابت جائز نہ ہوگا اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اس کے برعکس کتاب الشرب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی

دوسرے کی مملوک زمین کے عوض مکاتب بنائے تو یہ عقد مکاتبت جائز ہے۔ اور وہاں بھی کوئی اختلاف مذکور نہیں لیکن ابن سماعہ نے اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ناجائز، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے اگر اس نے اجازت دی تو جائز ورنہ ناجائز ہوگی۔ گویا کتاب المکاتب کی روایت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد کتابت مطلقاً ناجائز ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے اور کتاب الشرب کی روایت اس عقد کے مطلقاً جائز ہونے کی مقتضی ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے۔ یہاں امام محمد کے قول کے متعلق یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ شاید یہ قول اوپر والی دونوں مبہم روایتوں کی تفسیر ہو۔ چنانچہ کتاب المکاتب کی روایت کو اجنبی کی طرف سے اجازت نہ دینے کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور کتاب الشرب کی روایت کو اجنبی کی اجازت پر محمول کیا جائے گا:

کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق اس عقد کتابت کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے غلام کو اس مال پر مکاتب بنایا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے یعنی غیر آدمی کے مملوکہ غلام کے عوض عقد مکاتبت کیا ہے لہذا یہ عقد ناجائز ہوگا۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ناجائز ہونے کی یہی علت بتائی ہے اور اس علت کی تفصیل یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا عقد ہے جو مال کمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور غلام اس عین چیز کو لامحالہ کمانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ ہو سکتا ہے غلام (جسے بدل کتابت کے طور پر مقرر کیا گیا ہے) کا مالک، اسے بیچے یا نہ بیچے لہذا عقد کتابت کا وہ مقصود حاصل نہ ہوگا جس کے لیے اس کی وضع کی گئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس مکاتبت کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیں تو بھی صحیح ہونے کے باوجود فاسد ہوگی کیونکہ مولی نے جب اپنے غلام کو ایسے غلام کے عوض مکاتب بنایا جو دوسرے کی ملک ہے اور مالک نے جب نہ دی تو مکاتب پر اس بدل کتابت کا مولی کو سونپنا مشکل ہوگا لہذا اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے غلام کی قیمت پر مکاتبت کی اور غلام کی قیمت کے عوض مکاتبت کرنا فاسد ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت صحیح قرار دینے کے باوجود فاسد ٹھہرتا ہے تو بنیادی طور پر ہی اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب مکاتب پر اسی عین غلام کا مولی کو دینا مشکل ہوگیا تو یا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی یا اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور یہ ہر دو صورتیں مکاتبت میں فساد کا باعث ہیں۔

کتاب الشرب کی روایت (جو امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے) کی رو سے اس مکاتبت کے مطلقاً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے بدلے اعتاق کے معنی میں ہے چنانچہ مولی اگر اپنے غلام کسی دوسرے آدمی کے مملوک معین غلام کے عوض آزاد کرے تو یہ اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہوتا ہے۔ اور امام محمد سے جو مروی ہے کہ یہ مکاتبت اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے وقوع کے وقت اس کا جائز کرنے والا موجود ہے چنانچہ بیع کی مانند اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مولی نے اگر کتابت میں کسی دوسرے کے مال میں سے کسی سامان یا کسی کیلی شے یا موزونی شے کو بدل کتابت ٹھہرایا تو عقد کتابت

مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ یہ سب چیزیں بھی غلام کی طرح عقود (معاملات) میں معین کرنے کیساتھ متعین ہوتی ہیں۔

مسئلہ: مولی نے اگر غلام سے یہ کہا کہ میں نے تجھے فلاں ہزار (درہم یا روپیہ) کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معاملات میں دراہم معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے چنانچہ یہ عقد غلام کے ذمہ میں اس ہزار کی مثل پر واقع ہوگا نہ کہ عین اس ہزار پر لہٰذا یہ عقد جائز ہوگا اور اگر غلام نے اس معین ہزار کے علاوہ دوسرا ہزار ادا کر دیا تو بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مکاتبت اس ہزار کے عوض واقع ہوئی ہے جو اس کے ذمہ بطور قرض واجب ہے نہ کہ عین اس ہزار پر جس کو معین کیا گیا ہے۔

بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونے کا بیان

عقد کتابت میں بدل کتابت کا تھوڑا یا زیادہ ہونا دونوں برابر ہیں کیونکہ مکاتبت کے جواز کے دلائل میں بدل کتابت کے تھوڑے یا زیادہ ہونے کا کوئی تذکرہ نہیں۔ اسی طرح احناف کے نزدیک بدل کتابت کا مؤجل (مہلت دیا گیا) یا غیر مؤجل (نہ مہلت دیا گیا) ہونا بھی برابر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک عقد کتابت اسی وقت جائز ہے جب بدل کتابت مؤجل ہو اور یہ اختلاف بیع السلم (فروخت شدہ چیز کی قیمت پیشگی وصول کرنا اور ایک مقررہ مدت کے بعد اسے خریدار کے سپرد کرنا) میں اختلاف کے الٹ ہے ہاں احناف کے نزدیک بیع اس وقت جائز ہے جب مبیع مؤجل (مہلت یافتہ) ہو اور امام شافعی کے نزدیک مؤجل اور غیر مؤجل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ بدل مؤجل پر تو مکاتبت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بدل غیر مؤجل کے عوض مکاتبت کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ جائز ہے جب کہ امام شافعی کا کہنا یہ ہے کہ مکاتبت اسی وقت جائز ہے جبکہ بدل کتابت ایک تو مؤجل ہو دوسرے دو یا زیادہ قسطوں میں ادا کیا جائے۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ بوقت عقد غلام بدل مولی کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی کوئی مال نہیں ہوتا اور عقد کے وقت بدل کتابت کو مولی کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا عقد کتابت کے انعقاد میں مانع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عقد کے بعد مکاتب پر اگر کوئی ناگہانی آفت آجائے جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو یہ آفت یا عاجزی عقد کتابت کو اٹھا دیتی ہے۔ لہٰذا عقد کے وقت بدل کتابت سے عاجزی جب اسے لاحق ہوگئی تو یہ عاجزی عقد کے منعقد ہونے میں بدرجہ اولی مانع ہوگی کیونکہ عقد کو شروع ہی سے روک دینا بعد میں اٹھانے سے بہر حال زیادہ آسان ہے۔ اسی طرح لفظ کتابت کا ماخذ بھی اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہی ہے کیونکہ کتابت کا لفظ کتاب سے ماخوذ لیا گیا ہے اور کتاب بعض اوقات اجل (مدت) کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم (سورۃ الحجر: ۴)

اور ہم نے جو بھی بستی ہلاک کی ہے اس کے لیے ایک معین وقت کا نوشتہ تھا۔

یعنی ان کے واسطے ایک مدت مقررہ تھی جس میں نہ تقدیم ہو سکتی تھی اور نہ تاخیر۔ پھر اس عقد کا نام عقد کتابت رکھا ہی اس لیے گیا ہے کہ اس میں بدل مؤجل (مؤخر) ہوتا ہے۔ نیز کتابت کا لفظ معروف

کتاب یعنی مکتوب کے معنی میں بھی آتا ہے اس معنی کی رُو سے عقد کتابت کو عقد کتابت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بدل کتابت کو مکتوب کی مانند رجسٹر میں لکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے لکھنے کی حاجت بدل مؤجل (جس کی مدت مقرر کی جائے) کے لیے ہوتی ہے نہ کہ فی الحال بدل کے لیے۔ تو بدل کتابت میں اجل (مقررہ مدت) شرط ہے جیسا کہ بیع سلم میں جب کہ وہ تسلیم (سونپ دینے) سے ماخوذ ہو، رأس المال کا حوالے کرنا شرط ہے اور جیسا کہ بدل صرف میں جانبین سے بدل کا قبضہ کرنا شرط ہے اسی طرح بدل کتابت کا مؤجل ہونا شرط ہے۔

احناف کی اپنے مؤقف پر اولین دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا " یعنی تم ان غلاموں میں اگر کوئی بھلائی معلوم کرو تو انہیں مکاتب بناؤ۔ اس آیت کریمہ میں بدل کتابت کے مؤجل یا فی الحال ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ بدل کتابت ایک قسم کا قرض ہے جس کے ذریعے اسے ادا کرنے سے پہلے بھی بدلے میں کوئی چیز (معقود علیہ) لی جا سکتی ہے لہٰذا اس میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے کہ ان میں قدرت ہونا شرط نہیں بخلاف بدل "صرف" اور "سلم" کے کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جو بذریعہ مال کے حاصل کی جائے گی لہٰذا اس پر قدرت ہونا شرط ہے باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عقد کے وقت غلام بدل کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس چیز کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ادائیگی بہر حال عقد کے بعد ہوتی ہے اور اس امر کا امکان ہے کہ اس میں فوری بدل کتابت ادا کرنے کی قدرت پیدا ہو جائے مثلاً یہ کہ کوئی ہبہ یا صدقہ قبول کرنے سے اس کے پاس مال آجائے اور اس طرح وہ بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس کے بعد امام شافعیؒ کے عقد کتابت کی وجہ تسمیہ کے ساتھ استدلال کا جواب یہ ہے لفظ کتابت میں کئی معانی کا احتمال (امکان) ہے چنانچہ کتب، اوجب " (اس نے واجب کیا) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے کتب علی نفسه الرحمة "یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر رحمت کرنے کو واجب ٹھہرالیا۔ اسی طرح کتب ثابت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید ہی میں ارشاد ہے کتب فِی قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ " یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان کو ثابت کر دیا۔ علاوہ ازیں کتب فیصلہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: کتب اللہ لاغلبن انا و رسلی " یعنی اللہ تعالیٰ نے اس امر کا فیصلہ فرما لیا ہے کہ وہ اور اس کے رسل ہی غالب رہیں گے تو کتابت کے یہ وہ معانی ہیں جن میں اجل (مدت مقررہ) کا کوئی ذکر نہیں۔

مُکاتَب کا حالت غلامی میں لوٹنا

مکاتبت (متعین مال کے عوض آزادی) جب فی الحال بدل کے عوض ہو تو اس صورت میں مولیٰ کے مطالبہ پر غلام اگر ادائیگی کر دے تو فبہا ورنہ وہ دوبارہ غلامی کی حالت میں لوٹا دیا جائے گا چاہے عقد میں یہ شرط ہو یا نہ ہو یعنی مولیٰ غلام کو یہ بات کہے یا نہ کہے کہ اگر تو نے فی الحال بدل کتابت ادا نہ کیا تو تجھے غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا: یہ بات کہنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ مولیٰ نے اسے مکاتب ہی اس بدل کے عوض بنایا تھا جو فی الحال ادا کرنے کی صفت کے ساتھ موصوف تھا اور وہ فی الحال بدل کے علاوہ کسی دوسری قسم کے بدل پر راضی نہ تھا۔

اسی طرح عقد مکاتبت میں جب بدل کئی معلوم قسطوں میں ادا کیا جانا طے پائے اور غلام پہلی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واپس غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس وقت تک غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ اس کے ذمہ دو متواتر قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔ امام ابویوسفؒ کا استدلال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ مکاتب پر جب دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ غلام کو حالت غلامی میں لوٹانے کے لیے دو متواتر قسطوں کا متواتر واجب الادا ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا ادائیگی سے عجز (قاصر ہونا) ثابت ہی دو قسطوں کے متواتر آنے پر ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی آدمی اسے بطور قرض رقم دے دے یا کسی دوسرے ذریعہ سے اسے مال حاصل ہو جائے اور وہ ادائیگی کر دے تو جب اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا ہو گئیں تو اب اس کا ادائیگی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی زیر بحث مسئلے میں دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے ایک غلام کو مکاتب بنایا مگر جب وہ پہلی ہی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو آپ نے اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا۔ اور بظاہر یہی لگتا ہے کہ یہ واقعہ صحابہ کرام کے علم میں ضرور آیا ہو گا لیکن کسی ایک کا اس پر انکار منقول نہیں لہٰذا یہ صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا دوسری بات یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب پر یہ شرط لگائی تھی کہ اسے ہر قسط میں اتنا مال دینا ہو گا اور یہ کتابت کی شرائط میں سے ایک معتبر اور مفید شرط ہے لہٰذا جب یہ شرط نہ پائی گئی تو اسے مکاتب کو حالت غلامی میں لوٹانے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اسے دو قسطوں کی متواتر عدم ادائیگی کے وقت لوٹانے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام ابویوسفؒ کا حضرت علی المرتضیٰؓ کے قول سے استدلال کا جواب تو یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ مسکوت روایت سے استدلال ہے اس لیے کہ اس میں یہ بات تو ہے کہ جب اس پر دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں گی تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا لیکن اس روایت میں یہ بات مذکور نہیں کہ جب وہ ایک قسط کو توڑے گا تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا حضرت علی کی اس روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور اس چیز کے ہم بھی قائل ہیں کہ مکاتب جب ایک قسط ادا نہ کر سکے تو مولیٰ کے لیے مستحب یہی ہے کہ وہ اس کی رعایت کرتے ہوئے اسے حالت غلامی میں اس وقت تک نہ لوٹائے جب تک کہ اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔

پھر غلام اگر امام ابویوسف کی اصل کے مطابق دو قسطیں یا طرفین کی اصل کے مطابق ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی مال موجود ہے یا غائب مال ہے اگر اس کے آنے کی امید ہے مثلاً یہ کہ وہ (مکاتب) کہے فلاں آدمی کے ذمہ میرا کچھ مال ہے یا فلاں قافلہ میں میرا مال آ رہا ہے تو قاضی عدالت اس سلسلے میں ازراہ استحسان دو تین دن ڈگری کرنے میں انتظار کرے گا کیونکہ اتنی تاخیر میں ایک تو مولیٰ کا کوئی خاص نقصان نہیں دوسرے یہ کہ اس میں ہر دو فریق کے اپنے اپنے حق کو پا لینے کی امید ہے۔ اور یہ تاخیر بھی قاضی اسوقت کرنے کا روادار ہے جب اسے مال کی وصولی کی امید ہو ورنہ نہیں۔

بدل کتابت میں باہمی اختلاف کی صورت اگر مولیٰ اور مکاتب کے درمیان بدل کتابت کی مقدار یا اس کی جنس میں اختلاف ہو جائے مثلاً مولیٰ غلام

سے یہ کہے کہ میں نے تجھے دو ہزار یا دیناروں کے عوض مکاتب بنایا اور غلام کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار یا درہموں کے عوض مکاتب بنایا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق مکاتب کی بات مانی جائے گی چاہے وہ بدل کتابت میں سے کچھ ادا کر چکا ہو یا نہ ادا کر چکا ہو۔ اس سلسلے میں امام صاحب کا پہلے خیال یہ تھا کہ دونوں سے قسم لی جائے اور عقد بیع کی طرح اس عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے کیونکہ مکاتبت میں بھی تبادلہ کا مفہوم ہے مگر بعد ازاں انہوں نے اس خیال سے رجوع فرمالیا اور کہا اس اختلاف کے وقت مکاتب کا قول معتبر ہو گا کیونکہ مکاتب وہ آدمی ہے جس کے ذمہ ایک واجب (قرض) ہے اور جب واجب چیز کی مقدار میں اختلاف ہو جائے یا واجب چیز کی جنس میں اختلاف رونما ہو جائے تو اس وقت شریعت میں اس آدمی کا قول مانا جاتا ہے جس کے ذمہ واجب (قرض) چیز ہو جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے دوسرے یہ کر دونوں سے قسم اٹھوانے میں قیاس مانع ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں بیان کریں گے مگر بیع کے معاملے میں بخلاف قیاس ایک تو فریقین سے قسم لینے کا شرعی حکم وارد ہوا ہے دوسرے یہ (بیع) مطلق تبادلہ ہے مال کا مال سے۔ اور کتابت کا معاملہ اس کے برعکس ہے لہٰذا یہ بیع کے معنیٰ میں نہ ہوئی اور جب بیع کے معنی میں نہ ہوئی تو اس پر قیاس بھی نہیں کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

نفس رکن کی متعلقہ شرائط

عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے نفس رکن کی متعلقہ شرط یہ ہے کہ وہ (نفس رکن) فاسد شرط سے خالی ہو اور فاسد شرط وہ ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف اور عقد کی صُلب (اصل) میں داخل ہو۔ اگر شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف نہ ہو تو وہ شرط اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور اگر شرط عقد کے مقتضیٰ کے تو خلاف ہو لیکن عقد کی صلب میں داخل نہ ہو تو وہ شرط تو باطل ہو جاتی ہے لیکن عقد صحیح ہونے کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ عقد کتابت معقود علیہ یعنی غلام کی جہت سے بمنزلہ اعتاق (آزاد کرنے) کے ہے کہ کتابت میں غلام کے بندھن کو کھول دیا جاتا ہے اور اعتاق ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں اور بدل (مولیٰ کی جہت سے یہ عقد بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ مولیٰ کتابت میں ایسا عقد کرتا ہے جو غلام سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا باعث ہوتا ہے تو اس اعتبار سے یہ عقد بیع کی مانند ہوا اور بیع ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں شرط فاسد سے منع فرمایا ہے لہٰذا عقد کی صلب میں داخل فاسد شرائط کو شرائط بیع کی مانند فاسد سمجھا جائے گا اور وہ اس میں اپنا عمل کریں گی یعنی اس عقد کو فاسد کر دیں گی اور جو فاسد شرائط عقد کی صلب میں داخل نہیں انہیں اعتاق کی فاسد شرائط کی مانند تصور کیا جائے گا اور وہ اس میں مؤثر نہیں ہوں گی یعنی اس عقد کو فاسد نہیں کریں گی۔ اور اس طرح امکانی حد تک عقد کتابت کے دونوں معانی پر عمل ہو جائے گا۔

مسائل: اس اصولی بحث کی بنیاد پر درج ذیل کئی مسائل کا حکم معلوم کر لیا جائے گا۔

۱۔ جب مولیٰ اپنی باندی کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے اور ساتھ ہی یہ بھی شرط لگائے کہ جب تک وہ حالت مکاتبت میں رہے گی وہ اس کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرتا رہے گا یا ایک مرتبہ وطی کرنے کی شرط لگائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ وطی کی شرط لگانا فاسد ہے اس لیے کہ یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے کیونکہ ایک تو عقد کتابت وطی کی حرمت کو لازم کر دیتا ہے دوسرے یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل ہے کیونکہ یہ بدل میں داخل ہے اور اس شرط کا بدل میں داخل ہونا یوں ہے کہ مولیٰ نے بدل کتابت ایک ہزار درہم اور باندی کی وطی کو بنایا ہے لہٰذا یہ عقد کتابت فاسد ہوگا۔

۲۔ مولیٰ اگر غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا یا وہ سفر نہیں کرے گا تو یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی غلامی کی بندھن اور رکاوٹ کو دور کر دیا جائے اور وہ جس شہر یا جس جگہ جانا چاہے چلا جائے تو یہ شرط تو فاسد ہوئی لیکن اس شرط سے عقد کتابت فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں اور اس قسم کی شرائط عقد کو فاسد نہیں کرتیں جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

پھر پہلے مسئلے میں باندی اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دے تو عام علماء کے نزدیک آزاد ہو جائے گی لیکن بشر بن غیاث نے کہا کہ آزاد نہیں ہوگی۔ بشر بن غیاث کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو چیزوں یعنی ہزار درہم اور اس کے ساتھ وطی کو عتق کی شرط بنایا تھا اور جو چیز دو شرطوں کے ساتھ لٹکی ہوئی ہو وہ ایک شرط کے پائے جانے پر نازل نہیں ہوتی جیسا کہ باندی کو اگر ایک ہزار درہم اور ایک رطل (۴۰ تولہ کا ایک وزن ہے) شراب کے عوض مکاتب بنایا جائے اور وہ ایک چیز کی ادائیگی کرے تو آزاد نہیں ہوتی۔ عام علماء کی دلیل یہ ہے کہ وطی چونکہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہٰذا عتق اس کے ساتھ معلق ہی نہیں ہوگا اور اس (وطی) کے ذکر کو یوں سمجھا جائیگا کہ گویا اس کا ذکر ہوا ہی نہیں۔ بخلاف شراب کے کہ وہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک قسم کا مال ہے جس کا مولیٰ کو مالک بنایا جا سکتا ہے لہٰذا اس کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا اور عتق اس کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہوگا۔ پھر یہ زیر بحث باندی جب ایک ہزار درہم کی ادائیگی کر چکے گی اور آزاد ہو جائے گی تو اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہی ہوئی تو اس پر مولیٰ کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور نہ مولیٰ پر باندی کے لیے کوئی شے لازم ہوگی کیونکہ وہ باندی قیمت میں مضمون ہے یعنی اسے اپنی قیمت بطور تاوان ادا کرنا ہوگی اسلئے کہ وہ فاسد عقد کے حکم سے مقبوض ہے اور جو چیز فاسد عقد سے مقبوض ہو وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اسکا تاوان ادا کیا جاتا ہے کیونکہ عاقد پر معقود علیہ چیز کا لوٹانا ضروری ہوتا ہے لیکن وہ اس کے لوٹانے سے چونکہ عاجز ہوتا ہے لہٰذا اس چیز کی قیمت کو لوٹایا جاتا ہے کہ قیمت عین چیز کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے کہ عقد فاسد کی وجہ سے باندی پر اپنے نفس کا لوٹانا واجب تھا مگر اب چونکہ اس کے نفس میں عتق نافذ ہو چکا ہے اس لیے اسے لوٹانے سے معذور ہے لہٰذا وہ اپنے نفس کی قیمت لوٹائے

گی اور اس کی اپنی قیمت چونکہ ہزار درہم ہے اور وہ پورے کا پورا مولیٰ کو پہنچ چکا ہے لہٰذا اس کے بعد مولیٰ یا باندی کسی کے لیے دوسرے پر کوئی حق نہ ہوگا جیسا کہ کوئی آدمی اگر اپنے غلام کو ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض فروخت کرے پھر بائع ایک ہزار درہم وصول کر کے غلام مشتری (خریدار) کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو کوئی ایک دوسرے سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ مشتری پر بائع کا جو حق تھا، وہ بائع وصول کر چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اگر باندی کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو ہزار سے اوپر والی رقم کے لئے مولے باندی کی طرف رجوع کرے گا کیوں کہ وہ اپنی تمام قیمت میں مضمون ہے اور اس نے اپنی تمام قیمت ادا نہیں کی - اس کی صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے ایک آدمی اپنے غلام کو کسی ذمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض بیچ دے پھر وہ ایک ہزار درہم کی وصولی پر غلام ذمی کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور اس غلام کی قیمت ہزار درہم سے زیادہ ہو تو وہ ہزار سے زائد رقم کو مشتری سے لے سکتا ہے جس کو وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت مسئلہ ہے اور اگر مکاتبہ باندی کی قیمت ہزار سے کم ہو اور اس نے پر ایک ہزار ادا کیا ہو اور آزاد ہوئی ہو تو کیا وہ اپنی قیمت سے زائد رقم کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کر سکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کا خیال یہ ہے کہ وہ مطالبہ نہیں کر سکتی جب کہ امام زفر کے نزدیک مطالبہ اور رجوع کر سکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے باندی سے اس رقم سے زیادہ رقم وصول کی ہے جو باندی کے ذمہ تھی۔ اور بغیر حق کے زائد وصول کی گئی رقم کو لے لیا جاتا ہے لہٰذا زائد رقم کا لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے جب کہ مشتری مبیع (فروخت شدہ چیز) کو ہلاک کر دے تو اس صورت میں مبیع کی قیمت اگر مقررہ ثمن (بیع شدہ چیز کے بدلہ) سے زیادہ ہو تو بائع ثمن سے زیادہ رقم کے لیے مشتری کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کی قیمت ثمن سے کم ہو تو مشتری ثمن میں اصل قیمت سے زائد رقم وصول کرنے کے لیے بائع کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی اگر زائد رقم کی وصولی کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کرے گی تو اس کا یہ رجوع کرنا عتق کو باطل کرنے کا باعث ہوگا کیونکہ اس کی آزادی بدل کتابت ادا کرنے کے عوض ہے چنانچہ بدل کتابت اگر مولیٰ کے حوالے نہ کیا جائے تو آزادی بھی مکاتب باندی کو نہیں سونپی جا سکتی۔ اب عتق چونکہ باندی کو سونپا جا چکا ہے اس لئے سمجھا جائے گا کہ بدل کتابت بھی مولیٰ کو ادا کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقد مکاتبت معاوضہ اور تعلیق پر مشتمل ہے اس لیے معاوضے کا پہلو باندی کو قیمت سے زائد رقم لینے کے لیے رجوع کا حق دیتا ہے مگر مکاتبت میں تعلیق کا پہلو اسے یہ حق نہیں دیتا۔ یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے مولیٰ باندی سے کہے "اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے" باندی نے ایک ہزار پانچ سو درہم دے دیے اور آزاد ہو گئی اب وہ مولیٰ سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتی ـــــ خلاصہ یہ نکلا کہ زیر بحث صورت میں حق مطالبہ کے ثابت ہونے میں شک واقع ہو گیا اور یہ چیز شک سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ مولیٰ نے اگر حاملہ باندی کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مولیٰ کا ہوگا یا کسی باندی کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اس کا ہر بچہ مولیٰ کا ہوگا تو یہ عقد مکاتبت فاسد ہے کیوں کہ مولیٰ نے ایسی شرط لگائی ہے جو اس مقصود یا نتیجہ کے مخالف ہے جس کو عقد لازم کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت کا مقصود یا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ بچہ جسے مکاتبہ باندی جنم دے اپنی ماں کے تابع ہوتے ہوئے مکاتب ہو تو یہ شرط فاسد ہوئی پھر یہ فاسد شرط عقد کی صلب یعنی بدل میں داخل ہے جو عقد کتابت کے فساد کو لازم ٹھہراتی ہے اب اس باندی نے اگر ہزار درہم کی ادائیگی کردی تو جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا آزاد ہو جائے گی۔ پھر اس کی آزادی کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور ادا شدہ رقم کو اس قاعدے کی روشنی میں دیکھا جائے گا جسے ہم نے سطور بالا میں پہلی صورت مسئلہ کی تفصیل کے اندر بیان کیا۔

۴۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ اس (مولیٰ) کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مقدار بیان نہ کی۔ تو اس صورت میں غلام نے اگر ہزار درہم ادا کر دیا تو اس سبب کے باعث آزاد ہو جائے گا جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور مقررہ بدل (ہزار درہم) اسی قاعدہ کی روشنی میں دیکھا جائے گا جو ہم پہلی صورت مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

۵۔ مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ایک ہزار قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پھر بدل کتابت دو ہزار درہم ہوگا۔ تو یہ مکاتبت جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز آجائے دوسرے اس بدل کتابت میں شدید جہالت کا بھی امکان ہے لہٰذا یہ عقد فاسد ہوگا اور یہ عقد اس وجہ سے بھی فاسد قرار پائے گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی سودا میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے اور یہ زیر بحث صورت اسی طرح کی ہے۔

۶۔ اگر غلام کو ایک ہزار کے عوض اس شکل میں مکاتب بنایا کہ وہ (غلام) ایک ہزار درہم مولیٰ کے قرض خواہ کو ادا کرے تو یہ مکاتبت جائز ہے۔ اسی طرح جب غلام کو ایک ہزار کے عوض اس صورت میں مکاتب بنائے کہ غلام مولیٰ کی طرف سے ایک آدمی کو ہزار کا تاوان ادا کرے گا تو یہ مکاتبت اور تاوان دونوں جائز ہیں۔ بخلاف بیع کے۔ جب کہ آدمی اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرے اور مشتری پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ ایک ہزار فلاں آدمی کو ادا کرے یا فروخت کنندہ کی جانب سے فلاں کو تاوان ادا کرے تو یہ بیع (سودا) فاسد ہے کیوں کہ عقدِ بیع فاسد شرط سے فاسد ہو جاتا ہے اور شرطِ فاسد وہ ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہو لیکن عقد کتابت فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا جب کہ وہ فاسد شرطیں عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں جیسا کہ ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا اور سفر نہیں کرے گا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیوں کہ یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں تاوان کی شرط بیع میں تو باطل ہے لیکن کتابت میں جائز ہے کیوں کہ مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا تاوان

دنیا یا مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا اس چیز کے لئے ضامن بننا جو مولیٰ پر واجب ہو جائز ہے کیونکہ تاوان کے برابر رقم مکاتب پر بدل کتابت کے طور پر ویسے ہی واجب ہے لہٰذا وہ (مکاتب) اس تاوان میں احسان کرنے والا نہیں البتہ کسی اجنبی آدمی کی جانب سے مکاتب کا تاوان ادا کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ اس تاوان میں وہ محض احسان کرنے والا ہوتا ہے جو اس پر واجب نہیں۔

۷۔ مولیٰ نے غلام کو اگر ایک ہزار درہم قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ ہر قسط کے ساتھ فلاں قسم کا کپڑا بھی دے گا تو یہ جائز ہے کیوں کہ جب مولیٰ نے کپڑے کی قسم بھی بتا دی تو یہ مکاتبت ایک معلوم بدل کے عوض ہوئی اور ایک ہزار درہم بمعہ کپڑے کے پورا بدل ہوگیا اور ان دونوں (ہزار اور کپڑے) میں سے ہر ایک چیز معلوم ہے چنانچہ ان دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ بھی عقد کتابت میں بطور بدل جائز ہے اسی طرح جب دونوں جمع ہوں تو بھی جائز ہے اور ہمارے ائمہ نے کہا ہے کہ اس قسم کا ذکر بیع میں بھی جائز ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ کسی آدمی سے کہے "میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر بیچا کہ تو ہزار درہم کے ساتھ ایک سو دینار بھی دے گا" تو ایک ہزار درہم اور سو دینار مل کر دونوں مقررہ ثمن بن گئے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ تو مجھے ہر قسط کے ساتھ دس درہم مزید بھی دے گا یا بدل کتابت کے ساتھ ساتھ ہزار درہم اور بھی دے گا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں کیوں کہ یہ مزید رقم بھی عقد میں بدل کے اندر ہوگئی۔

۸۔ اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض جب کہ اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہی ہو، اس شرط پر مکاتب بنائے کہ جب وہ (غلام) ایک ہزار کی ادائیگی کر چکے اور آزاد ہو چکے تو اسے ایک ہزار ادا کرنا ہوگا تو یہ مکاتبت جائز ہے اور یہ معاملہ مولیٰ کی شرط کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ غلام جب ایک ہزار کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو آزادی کے بعد اس پر دوسرا ہزار درہم واجب ہوگا۔ یہ صورت کتابت اس لئے جائز ہے کہ اگر دونوں ہزاروں کو اکٹھا بدل کتابت بناتا تو بھی جائز تھا اور اگر دونوں ہزاروں کو غلام پر اس کی آزادی کے بعد لازم کرتا تو بھی جائز تھا اسی طرح کُل کے ساتھ جزء کا اعتبار کرتے ہوئے کچھ بدل کو عتق سے پہلے اور کچھ کو عتق کے بعد مقرر کرنا جائز ہے۔

۹۔ اگر غلام کو ہزار درہم میں اس کی اپنی جان اور اس کے پاس موجود مال کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہے چاہے غلام کے پاس ہزار ہی درہم ہو یا زیادہ اس صورت میں مولیٰ اور غلام کے درمیان اس عقد میں سود نہیں سمجھا جائیگا امام محمد نے اسی طرح کتاب الاصل میں بیان کیا ہے لیکن اس معاملہ اور بیع کے معاملہ میں فرق ہے یعنی جب آدمی اپنے غلام کو بمعہ اس کے مال کے ہزار درہم کے عوض بیچے جبکہ اس کا مال بھی ہزار درہم ہو تو یہ بیع جائز نہیں کیونکہ ہزار تو ہزار درہم کے مقابلے میں ہوگیا اور غلام زیادتی کے طور پر باقی رہا جس کے مقابلہ میں کوئی عوض نہیں لہٰذا یہ ربا (سود) ہوا لیکن زیر بحث مسئلے میں سود ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ سود غلام اور اس کے آقا کے درمیان جاری نہیں ہوتا۔ اسی مفہوم کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے پھر یہ کہ در حقیقت غلام کا مال وہ ہے جو اسے تجارت کے ذریعہ یا ہبہ یا صدقہ قبول کرنے کے باعث عقد کتابت کے بعد حاصل ہوتا

ہے کیوں کہ وہی مال غلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس میں وہ مال داخل نہیں جو عقد کتابت کے وقت غلام کے ہاتھ میں ہوتا ہے کیوں کہ وہ مال غلام کا نہیں سمجھا جاتا۔ اور نہ ہی غلام کے مال میں دیت اور حق مہر کی رقم داخل ہے یہ مال بھی مولیٰ ہی کا ہوگا چاہے غلام کو عقد کتابت کے بعد حاصل ہو۔ کیوں کہ یہ مال بھی غلام کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ زیر بحث مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ ایک درہم کو غلام کے ہاتھ دو درہم کے عوض بیچے۔ ایسی بیع بالکل ناجائز ہے اور یہ زیادتی سود ہے۔ کیوں کہ امام محمد نے غلام اور اس کے آقا کے درمیان سود جاری نہ ہونے کی جو بات کہی ہے وہ اس معاملے میں ہے جو مطلق معاوضہ نہ ہو اور کتابت میں اگرچہ معاوضہ کا مفہوم تو ہے لیکن یہ مطلق معاوضہ نہیں اور سود کا جاری ہونا مطلق معاوضہ کے معاملات میں ہے۔ چنانچہ ایک درہم بعوض دو درہم بیچنا ناجائز ہے اور ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مطلق معاوضہ ہے دوسرے مولیٰ مکاتب کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ پس کتابت اور بیع کی معاملے میں یہی فرق ہے اور اگر زیر بحث مسئلے میں کسی چیز کے بارے میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ نتیجتاً مولیٰ کہے کہ یہ چیز عقد مکاتبت سے پہلے کی ہے اور غلام کہے کہ بعد کی ہے تو مکاتب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں ہے اور ظاہری حالت اس کی گواہ ہے لہٰذا اسی کی بات مانی جائے گی۔

۱۰۔ اگر غلام نے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنا کہ میں وہ ہزار فلاں آدمی کو دوں گا اور مولیٰ نے اس شرط پر مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز ہے کیوں کہ یہ فاسد شرط ہے اور فاسد شرطیں عقد کتابت کو باطل نہیں کرتیں جب وہ عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں۔

۱۱۔ مولیٰ نے اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ مولیٰ کو یا اس شرط پر کہ غلام کو ایک دن یا دو دن یا تین دن تک عقد کتابت کو مستقل کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا تو یہ کتابت جائز ہے کیونکہ جواز کتابت کے دلائل میں اختیار یا عدم اختیار کی کوئی تفصیل نہیں۔ علاوہ ازیں بعض اوقات عقد مکاتبت میں اختیار کی شرط کی ضرورت اسی طرح ہوتی ہے جس طرح عقد بیع میں ہوتی ہے۔ اور وہ ہے غور و فکر کرنے کی ضرورت۔ نیز کتابت ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہے اور اس عقد میں مجلس کے اندر طرفین کی طرف سے قبضہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا جائز ہے کہ اس عقد میں خیار کی شرط کو روا رکھا جائے جیسا کہ بیع میں روا ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عقد بیع میں اختیار کی شرط کا جائز ہونا قاعدۂ استحسان کی رو سے ہے لہٰذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا ٹھیک نہیں۔ تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے سطور بالا میں بیان کر دیا ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک استحسان پر قیاس کرنا ایک شرط کے ساتھ جائز ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ استحسان کے مقام میں کسی چیز کا حکم عقلی طور پر سمجھ میں آتا ہو اور اسی قسم کا مفہوم یا علت قیاس کے مقام میں بھی پائی جاتی ہو چنانچہ یہ چیز جیسا کہ ہم نے عرض کیا کتابت میں موجود ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن سے زائد کی شرطِ خیار جائز نہیں۔ پھر مولیٰ یا غلام نے اگر تین دن میں اس اختیار کو باطل کر دیا تو جائز ہے جیسا کہ عقدِ بیع میں باطل کرنا جائز ہوتا ہے اور اگر شرط اختیار کو باطل نہ کیا حتیٰ کہ

تین دن گزر گئے تو عقد کتابت فاسد ہو جائے گا جیسا کہ عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط اختیار کی مدت جب معلوم ہو تو جائز ہے چاہے تھوڑی ہو یا زیادہ جیسا کہ بیع میں تھوڑی یا زیادہ مدت جائز ہے۔

فصل (۴)

مکاتب کے دائرۂ تصرّف کا بیان

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے کیونکہ اب وہ ماذون فی التجارۃ (وہ غلام جسے تجارتی معاملات کرنے کی اجازت ہو) ہوگیا اور خرید و فروخت تجارت کے قبیل سے ہے نیز اسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو کم یا زیادہ ثمن کے عوض یا کسی بھی جنس کے عوض یا نقد یا ادھار پر بیچے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ کسی شے کو صرف اسی چیز کے بدلے بیچ سکتا ہے جس کی مثل لوگ بدلہ دیا کرتے ہوں یا درہم، دینار اور نقد رقم کے عوض بیچ سکتا لیکن مطلق بیع کے وکیل کی مانند ادھار پہ نہیں بیچ سکتا۔ دراصل یہ بحث کتاب الوکالۃ کے مسائل میں سے ہے جو انشاء اللہ اپنے مناسب مقام پر بیان ہوگی۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ براہ راست اپنے مولیٰ سے خرید و فروخت کرے کیوں کہ مکاتب اپنی کمائی اور منافع میں آزاد کی مانند ہے۔ پس وہ کمائی اور منافع کے معاملہ میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ہوا۔ لہٰذا مولیٰ کے ہاتھ اس کا کوئی چیز فروخت کرنا یا اس سے کوئی چیز خریدنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اجنبی سے جائز ہے البتہ مکاتب کے لئے اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے اپنے مولیٰ سے بطور مرابحہ (مولیٰ کو نفع دینے کے لئے) خریدا ہو۔ اسی طرح مولیٰ کے لئے بھی اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے غلام سے مرابحہ کے طور پر خریدا ہو کیونکہ بطور مرابحہ خریدی گئی چیز کو بیچنا گویا امانت کو بیچنا ہے حالانکہ جہاں تک ممکن ہو امانت کو خیانت اور خیانت کے شبہ سے بچانا چاہیئے۔ ہاں اگر مولیٰ پر واضح کر دے تو جائز ہے کیونکہ مکاتب کی کمائی ایک اعتبار سے مولیٰ کا مال ہے لہٰذا اسے بتانا واجب ہے تاکہ شبہ نہ رہے۔ مکاتب کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ہاتھ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں بیچے کیوں کہ عقد مکاتبت کے بعد وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہوگیا ہے۔ اسی طرح مطلق معاوضہ کے معاملات میں وہ مولیٰ کے لئے اجنبی کی مانند ہے۔ اسی طرح اس قسم کی بیع غلام کے ساتھ کرنا مولیٰ کے لئے بھی جائز نہیں کہ یہ مطلق معاوضہ ہے اور مطلق معاوضہ کے معاملات میں زیادتی سود ہوتی ہے۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے کسی غلام کو تجارتی معاملات کی اجازت دے کیونکہ مکاتب کا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینا کمائی کا ایک وسیلہ ہے اور مکاتب کو کمائی کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پھر مکاتب کا وہ غلام اگر قرض کے بوجھ تلے دب جائے تو اسے قرض اتارنے میں بیچ دیا جائے گا ہاں اس کی طرف سے مکاتب اگر خود قرض ادا کرے تو پھر نہیں بیچا جائے گا۔ اور غلام کا قرض میں بیچنا اس لئے ہے کہ جب اس کی اجازت صحیح ہے تو اس کا قرض اٹھانا بھی صحیح ہوا لہٰذا وہ اس قرض کی پاداش میں اسی طرح

بیچا جائے گا جیسے آزاد آدمی کے غلام کو بیچا جا سکتا ہے جب کہ وہ مقروض ہو۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو بیچنے کے بعد جب اس چیز میں عیب کا دعویٰ کیا جائے تو اس کی قیمت میں کمی کر دے یا کسی چیز کے ثمن میں زیادتی کر دے کیوں کہ کتابت کے باعث اسے تجارت کی اجازت ہے اور قیمت کا بڑھانا یا گھٹانا تجارت کے کام میں سے ہے۔ البتہ کسی چیز کے بیچنے کے بعد اسے قیمت کے گرانے کا اختیار نہیں جب کہ اس چیز میں کسی قسم کے عیب کا دعویٰ نہ کیا جائے اور اگر اس نے ایسا کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ بغیر عیب کے کسی چیز کی قیمت میں کمی کرنا محض تبرّع (احسان، مروت) ہے اور وہ تبرّع کا مالک نہیں۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اس کی خرید کردہ شے میں جب عیب معلوم ہو جائے تو اسے لوٹا دے۔ چاہے اس نے وہ چیز کسی اجنبی سے خریدی ہو یا اپنے آقا سے۔ کیوں کہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ تو گویا وہ تجارت کی اجازت دیئے گئے غلام کی مانند ہوا۔ جس طرح اسے عیب دار شے کے لوٹانے کا حق حاصل ہے اسی طرح مکاتب کو بھی ہوگا۔

مکاتب کو مولیٰ کی خرید کردہ چیز میں شفعہ کا حق حاصل ہے کیوں کہ دونوں کی ملکیت جدا جدا ہے اور اسی وجہ سے ایک کا دوسرے کو کوئی چیز بیچنا جائز ہے تو وہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی آدمی کی مانند ہوئے اسی طرح مکاتب کو اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینے کا حق بھی ہے کیوں کہ یہ چیز کمائی کے باب میں سے ہے۔

مکاتب کسی چیز کو ہبہ کرنے یا غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں

مکاتب کا اپنے مال میں سے کسی شے کو ہبہ کرنا یا اپنے کسی غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں۔ چاہے اس کے بعد وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے یا ادائیگی میں عجز کی وجہ سے دوبارہ محض غلامی میں آجائے۔ کیوں کہ یہ چیز محض احسان ہے اور مکاتب کی کمائی ابھی احسان کی پوزیشن میں نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ کا کہنا ہے کہ مکاتب کا غلام کو آزاد کرنا یا کسی شے کو ہبہ کرنا موقوف ہے اگر کسی دن وہ آزاد ہو گیا تو اس کا آزاد کرنا یا ہبہ کرنا ٹھیک ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کا حال جس طرح آزاد ہونے اور بصورت عدم ادائیگی دوبارہ مملوک ہونے کے درمیان موقوف ہے اسی طرح اس کا غلام آزاد کرنا اور ہبہ کرنا موقوف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اس وقت موقوف ہوتا ہے جب اسکے وقوع کے وقت اس کو جائز کرنے والا ہو مگر یہاں عتق کے وقوع کے وقت کوئی اس کو جائز کرنے والا نہیں لہٰذا یہ عتق موقوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب مکاتب نے کوئی چیز ہبہ کی یا صدقہ کی پھر وہ آزاد ہو گیا تو وہ صدقہ اور ہبہ جہاں بھی ہو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس کے واقع ہوتے وقت کوئی اس کا جائز کرنے والا نہیں تھا لہٰذا یہ موقوف نہیں ہوگا۔

پھر مکاتب کی طرف سے غلام کا آزاد کرنا چاہے بغیر بدل کے ہو یا کسی بدل کے عوض ہو، دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ بغیر بدل کے ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب محض احسان کا مجاز نہیں۔ باقی رہا کسی بدل کے عوض آزاد کرنے کے ناجائز ہونے کا مسئلہ ا تو

وہ اس لئے ناجائز ہے کہ بدل کے عوض آزاد کرنا بھی کمائی کے باب میں سے نہیں کیوں کہ عتق بدل کو فقط قبول کرنے ہی سے ثابت ہو جاتا ہے اور بدل آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح فی الفور اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح کسی غلام کے عتق کو معلق کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ مثلاً غلام کو یہ کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو یہ تعلیق (آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا) صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح مولیٰ کا "اگر تو مجھے ہزار درہم دے تو تو آزاد ہے" کہنا بھی صحیح نہیں۔ کیوں کہ یہ تعلیق ہے نہ کہ مکاتبت۔

مُکاتَب کا آگے کسی غلام کو مُکاتَب بنانا مکاتب کا اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب بنانا "استحسان" کی رو سے جائز ہے لیکن "قیاس" کی رُو سے جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسا عقد ہے جو کسی غلام کو بالآخر آزادی کی طرف لے جاتا ہے اور مکاتب اس امر کا مجاز نہیں لہٰذا یہ ناجائز ہے جیسا کہ مال کے عوض میں آزاد کرنا مکاتب کے لئے ناجائز ہے۔ استحسان کی رُو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت بھی مال کمانے کی ایک قسم ہے اور مکاتب مال کمانے کا حق رکھتا ہے اور اسی مال کمانے کی وجہ سے بیع کا حق بھی رکھتا ہے۔ لیکن مکاتب کا مال کے بدلے کسی غلام کو آزاد کرنا اس کے برعکس ہے کیوں کہ ایسا اعتاق فی الحال مال کی کمائی نہیں چنانچہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی کمائی مکاتب کیلئے نہیں بلکہ اپنے لئے ہوتی ہے البتہ عتق کا بدل مکاتب کے لئے ہوتا ہے جو آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ اعتاق (آزاد کرنا) بغیر کسی بدلے کے ہوا اور مکاتبت میں کمائی مکاتب کے لئے ہوتی ہے لہٰذا مال کے عوض آزاد کرنا اور مکاتب بنانا دو مختلف چیزیں ہیں۔

اسی طرح مکاتب نے اگر کسی محرم رشتہ دار کو خریدا تو وہ رشتہ دار اس پر آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ قریبی رشتہ دار کا خریدنا اسے آزاد کرنا ہے اور مکاتب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر اس نے کسی اپنے قریبی کو اپنے مولیٰ سے خریدا تو وہ رشتہ دار اس کے مولیٰ پر بھی آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ مکاتب کی کمائی ہے اور مولیٰ اگر مکاتب کی صریح کمائی میں سے کسی غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوتا تو مکاتب کے خریدنے سے وہ غلام بدرجہ اولیٰ آزاد نہیں ہوگا۔ پھر اوپر والا مکاتب (مکاتب کا مکاتب یا بالفاظ دیگر مکاتب ثانی) اگر پہلے بدل کتابت ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی۔ کیوں کہ اس کو عتق (آزاد ہونا) دراصل بالواسطہ مولیٰ ہی سے حاصل ہوا ہے۔ پھر بعد ازاں جب نیچے والا مکاتب (مکاتب اوّل) بھی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولاء (میراث) مکاتب ثانی کے لئے ثابت ہوگی کیوں کہ وہ (مکاتب ثانی) آزادی کے باعث ان لوگوں میں سے ہو گیا ہے جن کے لئے ولاء (میراث) ثابت ہوتی ہے اور اگر نیچے والے مکاتب (مکاتب اوّل) نے پہلے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاء (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی نہ کہ مکاتب ثانی کے لئے کیوں کہ مکاتب ثانی ابھی اس قابل نہیں کہ اس کے لئے ولاء ثابت ہو۔ اور اگر وہ (مکاتب ثانی) بعد ازاں آزاد ہو جائے تو بھی مکاتب اوّل کی ولاء اس کی طرف راجع نہ ہوگی کیوں کہ ولاء العتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) جب ایک آدمی کے لئے ثابت ہو جائے تو پھر اس میں کسی بھی حال میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ اور اگر دونوں (مکاتب اوّل اور ثانی) نے ایک

ساتھ بدل کتابت کی ادائیگی کی تو ان کی ولاء بھی ایک ساتھ مولیٰ کے لئے ثابت ہو جائے گی۔

○ مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ آگے اپنے لڑکے یا اپنے والد کو مکاتب بنائے اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ مکاتب جن کو بیچ نہیں سکتا ان کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا سوائے اپنی ام ولد کے۔ کیوں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی کے ساتھ ہے لہذا یہ جائز نہیں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی سے پہلے واقع ہو جائے دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ (بیٹا یا والد وغیرہ) پہلے ہی مکاتب کی کتابت میں (بوجہ اس کے مکاتب ہونے کے) خود بخود داخل ہو چکے ہیں لہذا انہیں دوبارہ مکاتب بنانا جائز نہیں سوائے ام ولد کے۔

○ مکاتب سوائے معمولی چیز کے کسی چیز کو صدقہ کرنے کا مجاز نہیں۔ یہاں تک کہ اس کے لئے یہ بھی روا نہیں کہ وہ کسی فقیر کو ایک درہم دے یا اسے کوئی کپڑا پہنا دے اسی طرح کھانے میں سے تھوڑی سی شے کے علاوہ وہ کوئی چیز بطور ہدیہ دینے کا بھی مجاز نہیں۔

البتہ مکاتب اپنے دوست احباب یا کسی بھی آدمی کو کھانے کی دعوت دے سکتا ہے کیوں کہ دعوت طعام تاجروں کا کام ہے۔ چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مکاتب ہونے کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھانا بھیجا اور آپؐ نے ان کی طرف سے قبول فرمایا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ غلام کی دعوت کو قبول فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں اس کے جائز ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ کھانے کی دعوت دینا بعض اوقات بدل کتابت کی ادائیگی کا وسیلہ بھی بنتا ہے کیوں کہ یہ چیز لوگوں کے دلوں میں جذبہ محبت پیدا کرتی ہے اور پھر وہ جذبہ لوگوں کو اس کی طرف تحائف بھیجنے پر ابھارتا ہے جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ممکن ہو جاتی ہے۔

○ مکاتب کو کوئی چیز اجرت پر دینے ادھار دینے یا کسی کے پاس بطور امانت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ اجارہ (کسی شے کو اجرت پر دینا) تو تجارت ہی کی ایک قسم ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اجارہ کی اجازت ہے۔ جسے تجارت کی اجازت دی جائے۔ اسی طرح کوئی شے ادھار دینا یا کہیں امانت رکھنا بھی تاجروں کے کام اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب کے لئے کسی کو قرض دینا جائز نہیں کیوں کہ قرض ابتدائی طور پر محض تبرّع (احسان) ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لا یجوز (جائز نہیں ہے) کا مطلب یہ ہے کہ قرض لینے والے کے لئے اس قرض کا کھانا اچھا نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرض لینے والا اس قرض کا مالک بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس نے قرض کی رقم میں کوئی تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا کیوں کہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ البتہ وہ قرض اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ یہاں مکاتب کے لئے قرض کے مجاز نہ ہونے کا وہی مفہوم ہے جو ہم نے اعتاق (آزاد کرنے) کے بارے میں بیان کیا ہے یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اس کے واسطے جائز تو نہیں لیکن اگر اس نے کسی غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ملکیتی غلام کو آزاد کیا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے قرض دینے کا معاملہ ہے

○ مکاتب کا کسی کے لئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ یہ وصیت محض احسان ہے جس کا وہ مجاز نہیں اسی طرح مکاتب کا کسی مال کی ضمانت اٹھانا یا کسی جان کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں۔ نہ مولیٰ کی اجازت سے اور نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ کیوں کہ یہ بھی تبرّع (محض نیکی) ہے۔ کسی جان کی ضمانت نہ اٹھا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ

ضمانت گویا بغیر کسی عوض کے اپنے نفس کو دوسرے کے حوالہ کرنا ہے اور مال کی ضمانت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی بغیر کسی عوض کے مال کو دینا اپنے اوپر لازم ٹھہرانا ہے اگر یہ ضمانت مکفول عنہ (جس آدمی کی طرف سے ضمانت دی جارہی ہے) کی اجازت کے بغیر ہو اور اگر یہ ضمانت مکفول عنہ کی اجازت سے ہو تو اگرچہ بالآخر یہ مال کا تبادلہ ہے لیکن ابتدائی طور پر احسان ہے اور مکاتب اس قسم کا مالی احسان کرنے کا مجاز نہیں۔ اس سلسلہ میں مولیٰ کی طرف سے اجازت ہونے یا نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ مولیٰ جب اس کی کمائی کا مالک نہیں تو مولیٰ کا مکاتب کو احسان کرنے کی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔

○ کسی چیز کی خریداری میں مکاتب وکیل بن سکتا ہے۔ اگرچہ وکالت اس پر بائع (بیچنے والے) کے لئے قیمت کو واجب کر دیتی ہے کیوں کہ ہمارے بعض مشائخ کی نزدیک مبیع (فروخت شدہ) چیز کی ملکیت پہلے اس کے لئے ثابت ہوتی ہے پھر اس سے موکل (وکیل کنندہ) کی طرف منتقل ہوتی ہے تو یہ بیع گویا اسی مکاتب سے ہوئی اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ مبیع کی ملکیت تو اس کے لئے ثابت نہیں ہوتی لیکن وکالت تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب نے اگر کسی چیز کی ضمانت اٹھائی اور بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہوگیا تو وہ ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں ضمانت صحیح واقع ہوئی تھی کیونکہ وہ ضامن بننے کا اہل تھا البتہ اسی وقت اس سے ضمانت پورا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا کیوں کہ ضمانت مولیٰ کے حق میں صحیح نہیں تھی۔ اب جب وہ آزاد ہوگیا تو مولیٰ کا حق دور ہوگیا لہٰذا اس سے ادائیگی ضمانت کا مطالبہ کیا جائیگا جیسا کہ مجحور غلام (جس پر مالی معاملات نہ کرنے کی پابندی ہو) جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر آزاد ہوجائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس نابالغ بچہ جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر بالغ ہوجائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ بچہ ضمانت اٹھانے کے اہل ہی نہ تھا۔

مکاتب کا اپنے آقا کی طرف سے ضمانت اٹھانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا عوض اس پر واجب ہے۔ لہٰذا اس ضمانت اٹھانے میں وہ مولیٰ پر احسان کرنے والا نہیں نیز عوض کتابت آقا کو ادا کرنا یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو ادا کرنا ایک ہی چیز ہے۔

○ کیا مکاتب کسی کا قرض اتارنے کی ذمہ داری قبول کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کی دو صورتیں ہیں۔ اگر مکاتب کے ذمہ کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ کے ذمہ آگے کسی دوسرے آدمی کا قرض ہو پھر وہ قرض خواہ اپنے قرض کی ادائیگی مکاتب پر ڈال دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ مکاتب اس مال کا ضامن بنا ہے جو اس پر پہلے سے واجب ہے۔ اس میں وہ کسی پر احسان کرنے والا نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اپنے اوپر واجب مال اپنے آقا کو ادا کرے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو۔ اور اگر کسی آدمی پر قرض ہو پھر وہ مقروض آدمی اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری مکاتب پر ڈال دے اور مکاتب اس ذمہ داری کو قبول کرلے حالانکہ اس کے ذمہ مقروض کا کوئی قرض نہیں تو یہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب احسان کا مجاز نہیں۔

○ مکاتب کسی آزاد آدمی کے ساتھ شرکۃ عنان (ایسی شراکت کاروبار جس میں تمام شرکاء سرمایہ یا حصہ منافع یا تصرفات میں برابر نہ ہوں) میں تو شریک ہوسکتا لیکن شرکۃ مفاوضہ (ایسی شراکت جس میں تمام شرکاء سرمایہ کاروبار کی ذمہ داریوں تصرفات اور نفع نقصان میں برابر ہوتے ہیں) میں شریک نہیں ہوسکتا کیوں کہ شرکۃ مفاوضہ کی بنیاد کفالت

(ضمانت ۔ ذمہ داری) پر ہے اور وہ کفالت کا اہل نہیں ۔ اس کے برعکس شرکت عنان کی بنیاد کفالت پر نہیں بلکہ وکالت (نیابت) پر ہے اور مکاتب وکالت کا اہل ہے ۔

دو غلاموں کیساتھ ایک ہی عقدِ کتابت کرنا | اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہی عقد میں ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) ہوگا تو اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں ۔

ا ۔ یا تو اس نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا اور ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا ۔

ب ۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب تو بنایا لیکن ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) نہ ٹھہرایا البتہ اتنی بات کہی کہ اگر ان دونوں نے ادائیگی کر دی تو آزاد ہوں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز آ گئے تو غلامی میں لوٹا دیئے جائیں گے ۔

ج ۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا لیکن نہ تو ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا اور نہ یہ بات کہی کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ غلامی میں لوٹا دیئے جائیں گے ۔

پہلی صورت کی کتابت جس میں دونوں کو اس شرط پر مکاتب بنائے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہوگا ۔ قیاس کی رُو سے جائز نہیں لیکن استحسان کی رُو سے جائز ہے جب کہ ان دونوں نے اس شرط کو قبول کر لیا ۔ قیاس کی رُو سے اس صورت مسئلہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد کتابت کفالت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کی طرف سے مکاتب کی کفالت صحیح نہیں ۔ دوسرے یہ بدل کتابت کی کفالت ہے اور بدل کتابت کی کفالت باطل ہوتی ہے ۔ اس کے برعکس استحسان کی رُو سے اس صورت مسئلہ کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ کفالت کی صورت نہیں بلکہ ادائیگی کے ساتھ عتق کو معلّق کرنے کی شکل ہے اور مولیٰ کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ دونوں کے عتق کو ہر ایک کی ادائیگی کے ساتھ معلّق کرنا چاہے تو کر سکتا ہے ۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کیا تو یہ جائز ہوگا ۔

دوسری صورت کی کتابت ، جس میں مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہو جائیں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز رہے تو واپس غلامی کی حالت میں لوٹا دیئے جائیں گے ، احناف کے نزدیک اوپر والی صورت کی مانند ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اُن دونوں غلاموں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مکاتب ہے ۔ جس نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی وہ آزاد ہو جائے گا ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر غلام پر اپنے نفس کا بدل کتابت لازم ہوتا ہے لہٰذا دوسرے کا بدل کتابت اس پر اس وقت لازم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی شرط نہ کی جائے ۔ یہاں چونکہ یہ شرط نہیں پائی گئی لہٰذا ایک کا بدل کتابت دوسرے پر لازم نہ ہوگا اس کے مقابلے میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دونوں کے عتق کو ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ معلّق کیا ہے تو جب تک ہزار درہم کی ادائیگی نہیں پائی جائے گی کسی پر عتق واقع نہ ہوگا ۔ یہ صورت مسئلہ ایسے ہی ہے جیسے کسی مالک نے اپنے دو غلاموں سے کہا " اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو تم دونوں آزاد ہو " ان میں سے ایک داخل ہو تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں داخل نہ ہونگے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں

ہے۔ دونوں میں سے کوئی ایک ہزار درہم دیئے بغیر آزاد نہیں ہوسکتا اور جب ہر ایک ہزار دیئے بغیر آزاد نہیں ہوسکتا تو گویا تمام ہزار ہر ایک کے ذمہ ہوا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے نمبر ایک صورت میں اسی نے ہر ایک غلام کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بنایا۔

ائمہ کے اس اختلاف کی نظیر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں بھی ہے۔ یعنی جب ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ''اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں طلاق ہے'' یا اپنے دو غلاموں سے کہا ''اگر تم دونوں چاہو تو تم دونوں آزاد ہو'' اس میں امام زفر کے قول کے مطابق جس نے بھی اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہو جائیگا اور ہر ایک غلام کی مشیت (رضامندی) اسی کے اپنے عتق (آزادی) کی طرف پھرے گی اسی طرح ہر عورت کی مشیت اس کی اپنی طلاق کی طرف راجع ہوگی۔ لیکن ہمارے ائمہ (احناف) کے نزدیک جب تک دونوں بیویوں کی اپنی طلاقوں میں اور دونوں غلاموں کی اپنی اپنی آزادی میں اکٹھی مشیت (رضامندی) نہیں پائی جائے گی ان میں سے کوئی ایک آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں مولیٰ دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے لیکن یہ شرط نہ عائد کرے کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ نہیں۔ تو اس صورت میں جو غلام اپنے حصے کی رقم (بدل کتابت) ادا کر دے گا تو وہ بلا اختلاف سب ائمہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ کیوں کہ اس صورت میں مولیٰ نے دونوں کے عتق کو دونوں کی ادائیگی کے ساتھ معلق نہیں کیا لہٰذا ہر ایک کا حصہ کتابت اسی کی طرف لوٹے گا اور ہر ایک گویا علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا۔

پھر مولیٰ نے جب دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا اور ان میں سے کسی ایک نے اپنی طرف سے کچھ رقم ادا کی تو اسے حق ہے کہ وہ ادا کردہ رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کرے۔ اس کے برعکس جب دو آدمیوں کے ذمہ قرض ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ذمہ دار) ہو۔ ان میں سے کوئی ایک اگر کچھ قرض کی رقم دیتا ہے تو جب تک وہ نصف سے زائد رقم ادا نہ کرے اپنے ساتھی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب نصف قرض سے زائد ادا کرے تو نصف سے زائد رقم کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہم زیر بحث مسئلہ میں ایک غلام کی ادائیگی کو اسی کی طرف سے ادائیگی بنائیں تو یہ چیز مولیٰ کی شرط کو تبدیل کر دے گی کیوں کہ صرف وہ آزاد ہوگا حالانکہ مولیٰ نے دونوں کی آزادی کو ادائیگی کے ساتھ مشروط کیا تھا۔ تو یہ معاملہ جب اس طرح ہے تو ایک کی ادائیگی اپنے اور اپنے ساتھی دونوں کی طرف سے متصور ہوگی تاکہ مولیٰ کی شرط تبدیل نہ ہو اور یہ معنی دو آدمیوں پر قرض والی صورت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہاں ایک آدمی کی ادائیگی مولیٰ کی شرط تبدیل کرنے کا باعث نہیں لہٰذا ایک کی ادائیگی اپنی طرف سے نصف تک ہوگی کیوں کہ اس کے ذمہ نصف قرض ہی ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر ایک مکاتب مر جائے تو بدل کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہوگی اور زندہ مکاتب سے تمام بدل کتابت وصول کیا جائیگا اس کے مقابلے میں مولیٰ نے اگر ایک مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے حصے کا بدل کتابت ساقط ہو جائیگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میت اس قابل ہے کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو گیا آپ دیکھتے نہیں کہ مکاتب اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ہی مر جاتے تو اس کے

ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اسی طرح اگر وہ ورثا میں کوئی بیٹا چھوڑ جائے تو اس بیٹے سے بدل کتابت لیا جاتا ہے لیکن آزاد شدہ اس قابل نہیں کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ مکاتب اگر اکیلا ہی ہو اور مولیٰ اسے آزاد کر دے تو اس کی مکاتبت باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں آزاد شدہ کا حصہ باطل ہو جائیگا۔ اب مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی دوسرے مکاتب کا حصۂ کتابت مکاتب ہی سے وصول کرے یا کفالت کی وجہ سے آزاد شدہ سے وصول کرے۔ مولیٰ نے اگر باقی بدل کتابت مکاتب ہی سے لیا تو مکاتب کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس نے اپنے ذمہ قرض ہی کو دیا ہے اور اگر مولیٰ نے باقی بدل کتابت آزاد شدہ سے وصول کیا تو آزاد شدہ اس کے لئے مکاتب سے مطالبہ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس کا کفیل (ذمہ دار) ہے اور کفیل مکفول عنہ سے کفالت کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

مسائل:۔ مکاتب کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی شادی کرے۔ اسی طرح مکاتبہ باندی بھی بلا اجازت مولیٰ شادی کرنے کی مجاز نہیں۔ کیوں کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر شادی کی تو وہ زنا کا ارتکاب کرنے والا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب کی گردن مولیٰ کی ملکیت ہے مکاتب صرف اپنے منافع اور کمائیوں کا مالک ہے۔ تو مکاتب بمنزلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ غلام کے ہوا کہ دونوں شرکاء میں سے کوئی اکیلا اس کا نکاح نہیں کر سکتا۔

○ مکاتب اپنے بیٹے یا بیٹی کے نکاح کر دینے کا بھی مجاز نہیں۔ کیونکہ نکاح کر دینے کے جواز کا مطلب ہے کہ اسے ولایت (تصرف) حاصل ہے حالانکہ اسے کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں کیوں کہ ابھی وہ غلام ہے۔ اسی طرح اپنے غلام کا بھی آگے نکاح نہیں کر سکتا کیوں کہ ابھی اسے ولایت حاصل نہیں۔ البتہ اپنی مملوکہ باندی یا مکاتبہ باندی کا نکاح کر کے دے سکتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا نکاح کر کے دینا کمائی کے باب میں سے ہے اور عقد کتابت نام ہی مال کی کمائی کے عقد کا ہے اس کے مقابلے میں غلام کا نکاح کر کے دینا اسلئے جائز نہیں کہ نکاح سے غلام کی گردن میں حق مہر کی رقم متعلق ہو جائے گی تو یہ مال کی کمائی نہ ہوئی بلکہ الٹا مال ذمے ہوا۔

○ مکاتب کا کسی قرضے کے متعلق اقرار کرنا اور اسکو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ چیز تجارت کی ضروریات میں سے ہے اور مکاتبت چونکہ تجارت کی اجازت کا نام ہے لہذا مکاتبت میں ان چیزوں کی بھی اجازت ہو گی جو ضروریات تجارت میں سے ہیں۔

○ مکاتب کا اپنے مال میں بوقت وفات وصیت کرنا جائز نہیں چاہے ادائے کتابت کیواسطے کافی مال چھوڑ جائے اور اگر ادائے کتابت کیواسطے کافی مال نہ چھوڑے تو پھر وصیت کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں کیونکہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا لہذا اس کی وصیت جائز نہیں اور جب ادائے کتابت کیلئے کافی مال چھوڑ جائے تو بھی یہ وصیت جائز نہیں کیونکہ اگر ہم اسکے آزاد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں تو ہم نے اس کی آزادی کا حکم اس کی موت سے تھوڑا سا پہلے بغیر کسی فاصلے کے لگایا حالانکہ وہ گھڑی اتنی لطیف ہے کہ اس میں وصیت کا لفظ بھی نہیں سما سکتا۔

○ مکاتب نے اگر کوئی وصیت کی۔ بعد ازاں اپنے زندہ ہونے کی حالت میں ہی بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس کی وصیت کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں یہ وصیت بالاجماع ناجائز ہے۔ دوسری صورت میں بالاجماع جائز ہے اور تیسری صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع جائز ہے۔ اس کی شکل

یہ ہے کہ مکاتب کہے"جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرے مال کا تہائی حصہ (فلاں کے لئے) وصیت ہے"۔اب بدل کتابت ادا کر کے جب آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو اس کی یہ وصیت بالاجماع صحیح ہے کیونکہ اس نے وصیت کو آزاد ہونے کی حالت کی طرف منسوب کیا ہے اور آزاد آدمی وصیت کرنے کا اہل ہے۔ باقی رہی وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع ناجائز ہے تو اس کی شکل یوں ہے کہ مکاتب کسی معیّن مال کی کسی آدمی کے لئے وصیت کرے بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور پھر مر جائے تو یہ وصیت جائز نہ ہو گی کیوں کہ اس نے وصیت کو آزادی کی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا تھا دوسرے جس معیّن مال کی اس نے وصیت کی ہے وہ اس وقت اس کی ملک میں ہو گا۔ اور مکاتب کا ملکیتی مال احسان کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا یہ وصیّت جائز نہ ہو گی۔ ہاں جب آزادی کے بعد اس وصیت کے نفاذ کی دوبارہ اجازت دے تو پھر جائز ہو گی کیونکہ وصیّت ان احکام میں سے ہے جن میں اجازت جائز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے ورثاء سے یہ کہے کہ میں تمہیں اس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ تم میرے مال کا تہائی حصہ فلاں کو دے دینا تو یہ اس کی طرف سے وصیّت ہوتی ہے۔ اب رہ گئی وصیّت کی تیسری صورت جس کے جائز یا ناجائز ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو وہ یہ ہے کہ مکاتب نے جب اپنے تہائی مال کی وصیت کی اس کے بعد بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت سوائے اس کے کہ آزادی کے بعد اس کی دوبارہ تجدید کر دے جائز نہیں کیوں کہ وصیت مکاتب کے مال سے متعلق ہوئی تھی اور اس کا مال احسان کا متحمل نہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے۔ اور یہ نظیر ہے اس صورت مسئلہ کی جسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کیا کہ جب غلام یا مکاتب یوں کہے کہ"ہر غلام جو میری ملکیت میں آئے گا جب کہ میں آزاد ہوں گا تو وہ آزاد ہے"اب وہ آزاد ہو گیا اور پھر کسی غلام کا مالک بنا تو وہ مملوک بالاجماع آزاد ہو جائیگا اور اگر وہ" اذا عتقت " (جب میں آزاد ہوں گا) کے الفاظ نہ کہے تو آزادی کے بعد جس غلام کا مالک بنا ہے وہ بالاجماع آزاد نہ ہو گا اور اگر یوں کہے کہ ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے۔ اب وہ آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ مملوک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہو گا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ ہر دو فریق کے دلائل اسی طرح ہیں جیسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کئے۔

٥ مکاتب کے لئے صدقات کا قبول کرنا جائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالٰی نے آیۃ الصدقات میں جہاں صدقات کے مستحقین کا ذکر ہے فرمایا:

وَفِی الرِّقَابِ (سورۂ توبہ : ٦٠)

چنانچہ فی الرقاب کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فی الرقاب سے مراد صدقات کی وہ رقم ہے جسے مکاتب غلام اپنی آزادی کے لئے ادا کریں۔ اور مولی کے لئے اگرچہ وہ غنی ہو، مکاتب سے بدل کتابت میں اس صدقہ کو لینا جائز ہے کیوں کہ سبب ملک کے تبدیل ہونے سے چیز کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقتاً ایک ہی ہو اور اس حکم میں اصل یہ روایت ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کوئی چیز بطور صدقہ دی جاتی تو وہ اسی چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کر دیتیں اور آپؐ اس کو تناول فرماتے اور کہتے" هو لها صدقة ولنا هدية یعنی وہ چیز اس (بریرۃ) کے لئے تو صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے ہدیہ

ہے۔ اسی طرح کوئی فقیر آدمی جب مرجائے اور ترکہ میں صدقات سے جمع کیا ہوا مال چھوڑ جائے اور اس کا وارث غنی (مالدار) ہو تو اس وارث کے لئے جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس مال کا کھانا جائز ہے۔

○ اگر مکاتب نے کسی آدمی کو وصی (مال و اولاد کا نگران) بنایا پھر مرگیا تو اب دیکھا جائیگا کہ اگر وہ ادائے کتابت کے لئے کافی رقم چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کا یہ وصی بنانا باطل ہوگا کیوں کہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا ہے اور غلام کسی کو وصی بنانے کا اہل نہیں اور اگر وہ بدل کتابت کو ادا کرنے کے بعد مرا تو اس کا وصی بنانا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح آزاد آدمی کا کسی کو وصی بنانا جائز ہے۔ کیوں کہ وصی کی طرف ولایت (اختیارات) مکاتب کی موت کے وقت منتقل ہوگی اور موت کے وقت وہ آزاد ہے اور اگر مکاتب ادائے کتابت کے لئے رقم چھوڑ کر مرا ہے لیکن اپنی زندگی میں اس نے ادائیگی نہیں کی تھی تو اس کا مقرر کردہ وصی اس کی صرف اس اولاد پر وصی (نگران) ہوگا جو اس کی کتابت میں داخل تھی۔ اور اس اولاد پر وصی نہیں ہوگا جو آزاد ہے یعنی کسی آزاد بیوی سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ وصی ماں کے وصی کی مانند سب سے کمزور وصی ہوگا اور اسے صرف مکاتب کے مال اور بچوں کی حفاظت و نگرانی کی ولایت حاصل ہوگی اور کتاب الزیادات کی روایت کے مطابق اسے خرید و فروخت کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور کتاب القسمۃ کی روایت کے مطابق اس وصی کو باپ کے وصی کی مانند قرار دیا جائیگا کہ ترکہ میں اس کی تقسیم جائز ہوتی ہے لیکن تقسیم کرنا فروخت کرنے سے مانع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

فصل (۵)

مولیٰ کے دائرۂ تصرّف کا بیان

مکاتب کی ذات میں مولیٰ کس قسم کے تصرّف اختیار رکھتا ہے اور کیا اختیار نہیں رکھتا۔ اس چیز کا مفصل بیان انشاءاللہ مکاتبت کے حکم والی فصل میں ہوگا۔

فصل (۶)

مکاتبت کی صفت کا بیان

مکاتبت کی صفت کی دو قسمیں ہیں:۔

مولیٰ کی طرف سے لازم اور مکاتب کی طرف سے غیر لازم | اس کی ایک صفت تو یہ ہے کہ جب یہ عقد صحیح واقع ہو تو پھر مولیٰ کی جانب سے لازمی عقد ہے یعنی وہ اسے توڑ نہیں سکتا حتیٰ کہ مکاتب جب ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو بھی اسے

مکاتب کی مرضی کے بغیر اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور مکاتب کی جانب سے غیر لازم ہے یعنی وہ اس کو توڑ سکتا ہے حتیٰ کہ وہ مولیٰ کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ یہ عقد ایسا عقد ہے جسے غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے شروع کیا گیا ہے پھر پوری رعایت تبھی ہے جب یہ عقد غلاموں کے حق میں لازم نہ ہو۔ چنانچہ عام علماء کے نزدیک مکاتب کا واپس حالت غلامی میں لوٹنا اور عدالت کے فیصلے کے بغیر کتابت کا فسخ کرنا جائز ہے لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مکاتب کا غلامی کی طرف لوٹنا یا کتابت کو فسخ کرنا عدالت میں ہی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ عقد جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو پھر قاضی کے فیصلے کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس احناف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی مکاتب کے عقد کتابت کو فسخ کرنے کو جائز رکھا تھا اور اس کے خلاف کوئی روایت کسی صحابی سے منقول نہیں چنانچہ اسی چیز کی طرف سے اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ "یہ بات (مکاتب کا عقد کتابت کو بغیر قضائے قاضی کے فسخ کرنا) ہمیں حضرت عبداللہ بن عمر کی طرف سے پہنچی ہے۔" نیز اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے عقد کتابت میں اختیار ثابت ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی میں اپنے آپ کو عاجز پائے اور قاعدہ ہے کہ جس آدمی کو کسی عقد کے اپنانے یا نہ اپنانے میں اختیار ہو، وہ جب عقد کو فسخ کر دے (توڑ دے) تو قضائے قاضی کے بغیر بھی اس کا فسخ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اختیار کی شرط کے ساتھ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ بائع یا مشتری میں سے جس کو حق اختیار حاصل ہے وہ بیع کو توڑ بھی سکتا ہے۔ باقی رہا فاسد عقد کا معاملہ تو وہ دونوں طرف سے غیر لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ ہر ایک دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی اسے توڑ سکتا ہے کیوں کہ عقد فاسد کا توڑنا واجب ہوتا ہے۔

قابل تقسیم:۔ مکاتبت کی دوسری صفت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو مکاتب کو عتق (آزادی) کی طرف لے جاتا ہے اور عتق کے امام صاحبؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح مکاتبت کا معاملہ ہے۔

نصف غلام کی مکاتبت مذکورہ بنیادی اور اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس فروعی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے تو نصف حصے میں کتابت جائز ہو گی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف (آدھا) مکاتب ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا اسی نصف میں کتابت بھی صحیح ہو گی نہ کہ دوسرے نصف میں۔ اور دوسرے نصف میں وہ غلام ماذون بالتجارۃ (وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) ہو گا کیوں کہ عقد کتابت سے بدل کتابت کی ادائیگی اس پر واجب ہو گئی ہے۔ اور جب تک اسے تجارت کی اجازت نہ دی جائے بدل کتابت کی ادائیگی اس کے لئے ممکن نہیں۔ اب اذن (تجارت کی اجازت) کے چونکہ ٹکڑے نہیں ہو سکتے اسلئے کتابت شدہ نصف حصے کا اذن تمام غلام میں اذن ہو گا اور وہ اپنے کل حصے میں ماذون فی التجارۃ ہو گا۔ اگر اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف حصہ آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اس سے کمائی کرائی جائے گی۔ مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی نصف کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو باقی نصف کی قیمت کے لئے اس سے یوں محنت مزدوری کرالے کہ اس پر زیادہ مشقت نہ ڈالی جائے۔ جیسا کہ ایک

آدمی اپنے غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو باقی نصف میں بغیر مشقت میں ڈالے کمائی کرا سکتا ہے۔
زیر بحث شکل میں غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل کوئی مال کمایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کا آدھا حصہ مذکور غلام کے لئے اور باقی آدھا مولیٰ کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام کا ایک نصف مکاتب اور دوسرا نصف حصہ بدستور غلام ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کل مال مکاتب کے لئے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ پورا مکاتب ہوگیا ہے البتہ جو مال اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا وہ بالاتفاق مکاتب کا ہے اور مولیٰ کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ مسئلہ واضح ہے کیوں کہ وہ مکمل آزاد ہوگیا ہے اور اپنے نصف حصے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہے۔ باقی رہا یہ کہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کل مال مکاتب کا کیسے ہوگیا؟ تو وہ اس لئے کہ سعایت (کمائی) کرنے والا غلام مکاتب کی مانند ہوتا ہے اور ظاہر ہے مکاتب کی کمائی مکاتب ہی کے لئے ہوتی ہے۔

نصف مکاتب کا دائرہ کار: جب ایک آدمی اپنے غلام کے آدھے حصے کو مکاتب بنا دے پھر اس کے اور کمائی کرنے کے درمیان حائل ہونا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ جب اس نے از خود غلام کے نصف حصے کو مکاتب بنا دیا تو گویا اس نے اسے کمائی کرنے کی اجازت دے دی دوسرے یہ کہ وہ کمائی ہی کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو سکتا ہے لہٰذا وہ اس کے کمائی کرنے پر پابندی نہیں عائد کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دے مگر عقد کتابت بھی غلام کی مرضی کے بغیر نہیں توڑ سکتا بخلاف اس غلام کے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔ آقا اس پر پابندی عائد کر سکتا اور اسے کمائی کرنے سے روک سکتا ہے کیوں کہ مولیٰ کے کہنے ہی سے اسے تجارت کی اجازت ملی تھی اور اب اس کے منع کرنے سے کمائی سے رُک جائے گا۔ لیکن زیر بحث صورت میں غلام کو تجارت کی اجازت مولیٰ کے کہنے سے نہیں ملی بلکہ اس کے لئے تجارت یا کمائی کی اجازت عقد کتابت کا تقاضا ہے۔ لہٰذا اس پر عقد کتابت کو توڑے بغیر پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔

نصف مکاتب غلام اگر شہر سے نکل جانا چاہے تو قیاس کی رُو سے مولیٰ اسے نکل جانے سے روک سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے نہ روکے۔ اسی طرح مولیٰ جب اس سے ایک دن خدمت کرانے یا ایک دن اس سے کمائی کرانے اور ایک دن اسے کمائی کرنے کے لئے چھوڑنا چاہے تو قیاس کی رُو سے ایسا کر سکتا ہے لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ کسی بھی شے میں اس کے آڑے نہ آئے یہاں تک کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی کر دے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا اظہار کر دے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ قیاس کی رُو سے مولیٰ کو اس غلام کو شہر سے نکل جانے سے روکنے اور ایک دن خدمت کرانے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس کا نصف حصہ بدستور غلام ہے جس سے مولیٰ کے ہاتھ کو نہیں ہٹایا جا سکتا لہٰذا وہ اس نصف کی وجہ سے اسے شہر سے نکل جانے سے روک سکتا ہے۔ وہ اسے کہہ سکتا ہے کہ تیرا نصف حصہ تو مکاتب ہے لیکن باقی نصف مکاتب نہیں لہٰذا مجھے منع کرنے کا حق حاصل ہے۔ پس وہ اسے روک سکتا ہے اور ایک دن اس سے خدمت کرا سکتا ہے جیسا کہ مشترک غلام سے ایک دن خدمت کرائی جا سکتی ہے اور استحسان کی رُو سے غلام کو شہر سے نکل جانے سے نہ روکنے اور خدمت نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کے باعث لے

کمائی کرنے کی اجازت مل گئی ہے اور یہ کمائی شہروں کی طرف نکلنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہٰذا مولیٰ کیلئے نہ تو یہ جائز ہے کہ اسے شہر سے نکلنے سے روکے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس سے خدمت کرانے کے باعث اس کے اور اس کے کمائی کرنے کے درمیان حائل ہو۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں کہ غلام کا نصف تو شہر سے نکل جائے اور باقی نہ نکلے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے نصف حصّے سے خدمت کرائے اور نصف سے نہ کرائے۔ اب ایک ہی شکل ہے کہ غلام کا وہ نصف حصہ جو مکاتب ہے، اسے دوسرے نصف حصّہ کے تابع بنایا جائے جو مکاتب نہیں ہے یا غیر مکاتب نصف کو مکاتب نصف کے تابع بنا دیا جائے تو یہ شکل زیادہ بہتر ہے کیوں کہ آزادی اور غلامی جب ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں تو آزادی غلامی پر غالب ہوتی ہے اور کتابت ایک قسم کی آزادی ہی ہے کیوں کہ یہ عقد باندھا ہی اس لئے جاتا ہے کہ مستقبل میں غلام کو آزادی حاصل ہو۔ نیز یہ عقد کتابت آزادی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

نصف مکاتب کو بیچنا جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو اگر اُسی غلام کے سوا کسی اور کو بیچے تو یہ جائز نہیں کیونکہ حق آزادی غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے لہٰذا غیر مکاتب نصف کو اسی غلام کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں۔ جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام کے نصف کو آزاد کرے یا مدبر بنائے پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا اسی طرح یہاں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمائی کرے اور شہر سے باہر نکل جائے تو گویا مولیٰ نے اسے اس شرط کے ساتھ بیچ دیا کہ اسے کسی دوسرے خریدار کو نہیں سونپے گا۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کر دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر مولیٰ باقی نصف اسی غلام کو بیچے تو بھی یہ جائز نہیں کیونکہ غلام کو غلام کے ہاتھ بیچنا دراصل بیع نہیں بلکہ مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ولاء (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوتی ہے اور جب مولیٰ باقی نصف کو آزاد کر دے تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو نصف حصّے کا بدل کتابت ادا کرے اور مکمل آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت دینے سے عاجزی کا اظہار کر دے اور اپنی قیمت کی نصف رقم کمائی کر کے مولیٰ کو ادا کرے۔ کیونکہ اب اس کے کتابت شدہ نصف حصے کی طرف آزادی دو جہت سے متوجہ ہے۔ ایک تو ادائے بدل کتابت کے ذریعے اور دوسرے کمائی کر کے نصف قیمت کی ادائیگی کے ذریعے۔ لہٰذا اسے حق حاصل ہے کہ جونسا راستہ چاہے اختیار کرلے۔

مشترک غلام کی مکاتبت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام کو جب ایک شریک نے مکاتب بنا دیا تو یہ معاملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو غلام کے نصف کو مکاتب بنایا ہوگا یا کُل کو۔ پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حالتوں سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا ہوگا یا دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر۔ اور جب شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا تو بھی یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو شریک نے اسے بدل کتابت لینے کی اجازت دی ہوگی یا نہیں دی ہوگی۔

شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانے کا حکم پس اگر ایک آدمی نے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر غلام کے نصف کو مکاتب بنایا تو اس کا حصہ مکاتب ہو جائیگا لیکن اس کے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو توڑ دے کیوں کہ اسے ایک نقصان پہنچا

ہے کہ اب وہ غلام کو بیچ نہیں سکتا اس لیئے کہ اس کا نصف مکاتب ہو چکا ہے دوسرا نقصان یہ ہے کہ وہ اس سے خدمت بھی نہیں لے سکتا کہ وہ اب بدل کتابت کی کمائی کرنے والا ہو گیا ہے لہٰذا اسے اس عقدِ کتابت کو توڑنے کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ کہ عقدِ کتابت کو توڑا بھی جا سکتا ہے البتہ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں توڑ سکتا کیوں کہ جس شریک نے نصف کو مکاتب بنایا ہے اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اس لیئے اس کے تصرف کو قاضی کے فیصلے یا غلام کی رضا کے بغیر نہیں توڑا جا سکتا اور اگر دوسرے شریک کو پتہ ہی نہ چلا کہ پہلے شریک نے نصف غلام کو مکاتب بنا دیا ہے یہاں تک غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف آزاد ہو جائے گا کیوں کہ کتابت اس کے مملوکہ حصے میں واقع ہوئی تھی پس جب عتق (آزادی) کی شرط (بدل کتابت) پائی گئی تو عتق بھی پایا جائیگا۔ پھر دوسرا شریک جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا اسے حق حاصل ہے کہ وہ پہلے شریک کی طرف رجوع کرے اور اس نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے، اس کا نصف وصول کرے۔ کیوں کہ شریک اول نے جو کچھ لیا ہے وہ ان دونوں کے مشترکہ غلام کی کمائی ہے لہٰذا شریک ثانی اس میں سے حصہ لے سکتا ہے پھر شریک اول جس نے اپنے نصف کو مکاتب بنایا ہے، غلام پر اس رقم کے سلسلہ میں رجوع کر سکتا ہے جو شریک ثانی نے اس سے لی ہے کیونکہ اس نے غلام کو ایک مقررہ بدل کے عوض مکاتب بنایا تھا مگر اس کو مقررہ بدل کا نصف ملا ہے لہٰذا وہ بدل کتابت کو پورا کرنے کے لیئے غلام سے مطالبہ کر سکتا ہے اور اس وقت غلام کے ہاتھ میں جو کچھ روپیہ پیسہ ہے اس کا نصف کتابت کے باعث اس غلام کا اور باقی نصف دوسرے شریک کا ہے جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا۔ یہ بات اس کمائی کے بارے میں ہے جو اس نے بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے حاصل کی ہے۔ باقی رہا وہ مال یا روپیہ پیسہ جو اس نے ادائیگی بدل کتابت کے بعد کمایا ہے وہ سارے کا سارا اسی کا ہے کیوں کہ ادائیگی بدل کتابت کے بعد وہ باقی نصف کی آزادی کے لیئے سعایت (کمائی محنت) کرنے والا ہو گیا ہے اور جو غلام سعایت کر رہا ہو وہ اپنے منافع اور کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہوتا ہے اگر کمائی میں غلام اور مولیٰ کا اختلاف ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں غلام کہے کہ یہ وہ کمائی ہے جسے میں نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا ہے اور مولیٰ کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اسے ادائیگی سے پہلے کمایا تھا تو اس اختلاف میں غلام کی بات معتبر ہوگی۔ کیوں کہ کمائی ایک نو پیدا چیز ہے بنا بریں کمائی کے ہونے کو سب سے قریبی وقت ہی کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کو بعد از ادائیگی بدل کتابت کی کمائی مانا جائے گا۔ اس کے بعد اس کا حکم اس مشترکہ غلام کی مانند ہو جائے گا جیسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو آزاد کنندہ اگر خوشحال ہو تو شریک ساکت کے لیئے تین اختیارات اور اگر تنگدست ہو تو شریک ساکت کے لیئے دو اختیارات ہوتے ہیں۔

دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانے کا حکم: یہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنایا ہو۔ لیکن جب دوسرے کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو چاہے دوسرے نے یہ بدل کتابت لینے کی اجازت نہ دی ہو تو پھر یہ صورت اور مندرجہ بالا پہلی صورت سوائے دو چیزوں کے برابر ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے (شریک ثانی کو) یہاں عقد کتابت توڑنے کا حق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی اجازت تھی دوسرے یہ کہ وہ مکاتب بنانے والے شریک سے غلام کی آزادی کے بعد اس کی قیمت کے نصف کا تاوان نہیں لے سکتا کیوں کہ جب اس نے کتابت کی اجازت دی تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر رضامند تھا اور اگر دوسرے شریک نے عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ ساتھ مکاتب بنانے والے شریک کو اپنے بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی تھی تو پھر یہ صورت اور مذکورہ پہلی صورت سوائے تین چیزوں کے برابر

ہیں۔ دو تو وہی جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہیں اور تیسری یہ کہ پہلے شریک نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے اس میں شریک ثانی کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔

پھر یہ بحث اس وقت ہے جب ایک شریک نے غلام کے نصف کو مکاتب بنایا۔ اس کے برعکس جب ایک نے مکمل غلام کو مکاتب بنایا تو پھر اس صورت مسئلہ اور پہلی صورت مسئلہ میں صرف ایک ہی فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرے شریک نے جب اوّل شریک سے اس بدل کتابت کا آدھا حصہ لے لیا جو اس نے غلام سے وصول کیا تھا تو اب اول شریک اس آدھے کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اوّل شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر کل غلام کو مکاتب بنایا ہو لیکن جب اس کی اجازت سے کل کو مکاتب بنایا ہو تو اب وہ دونوں شریکوں کا مکاتب ہے اور اس وقت تک مکمل آزاد نہ ہوگا۔ جب تک کہ دونوں کو ہزار درہم کی مقررہ ادائیگی نہ کر دے۔ چنانچہ جب دونوں کو ایک ساتھ ادائیگی کی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک کو پہلے ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد مکاتبت ایک ہی لفظ سے واقع ہوا ہے۔ پھر یہ شکل بھی اس وقت ہے جب دوسرے شریک نے اسے بدل کتابت وصول کرنے کی اجازت نہ دی تھی لیکن اگر دوسرے نے اسے بدل کتابت کے وصول کرنے کی بھی اجازت دی تو اس صورت میں غلام نے اگر دونوں کو بدل کتابت کی ادائیگی کی تو بھی آزاد ہوگا اور اگر صرف عاقد شریک کو کل بدل کتابت دے دیا تو بھی غلام مکمل آزاد ہو جائیگا۔ اور ہزار درہم (یا مقررہ بدل کتابت) دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور اگر غلام نے کل بدل کتابت اس دوسرے شریک کو دیا جس نے اسے مکاتب نہیں بنایا تھا تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کا آدھا حصہ پہلے شریک کو نہ مل جائے۔

یہ ساری کی ساری مذکورہ بحث امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا صاحبین کے نزدیک مشترکہ غلام کی مکاتبت کا معاملہ تو ان کے نزدیک نصف غلام کی یا کل کی مکاتبت برابر ہے کیونکہ ان کے خیال میں کتابت کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ مکاتبت کنندہ شریک کو اگر اس کے دوسرے ساتھی نے اجازت نہیں دی تھی اس کے باوجود اس نے غلام کو مکاتب بنا دیا۔ تو جب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کرے گا تو مکمل آزاد ہو جائیگا البتہ دوسرا شریک پہلے سے اس بدل کتابت کا نصف وصول کرے گا جو اس نے غلام سے لیا ہے اور پہلا شریک اس نصف بدل کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا جو اس سے اس کے دوسرے ساتھی نے لیا ہے۔ اور غلام ہذا کی تمام ولاء (ترکہ، جائیداد) اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا تھا۔ زیر بحث صورت میں پہلا شریک جس نے غلام سے عقد کتابت کیا ہے، اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ بشرطیکہ وہ دولتمند ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو غلام کمائی کر کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر دوسرے شریک نے پہلے کو اجازت دی تھی تو غلام دونوں کا مکاتب ہوگا اگر اس نے دونوں کو ادائیگی ایک ساتھ کی تو آزاد ہو جائیگا اور اسکی ولاء دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اور اسکی تمام کمائی اسکی اپنی ملکیت ہوگی اور اگر صرف ایک شریک کو ادائیگی کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ بدل کتابت کا نصف دوسرے شریک کو بھی نہ پہنچ جائے۔ مگر جب دوسرے شریک نے پہلے کو عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی ہو تو اس صورت میں اگر اس نے کل ادائیگی مکاتب بنانے والے شریک کو کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر کل ادائیگی براہ راست مکاتب نہ بنانے والے شریک

کو کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ادائیگی کا نصف مکاتب بنانے والے شریک کو نہ مل جائے۔

مسائل :۔ اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ہر شریک اپنے حصّے کو الگ مکاتب بنائے مثلاً ایک اپنے حصے کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے پھر دوسرا اپنے حصّے کو سو دینار کے بدلے مکاتب بنائے تو ہر ایک کا حصّہ اسی کا مکاتب ہوگا۔ (نہ کہ دوسرے کا) اس صورت میں غلام جب دونوں کو اکٹھی ادائیگی کردے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر صرف ایک کو ادائیگی تو صرف اسی کا متعلقہ حصہ آزاد ہوگا اور اس بدل کتابت میں دوسرا شریک نہ ہوگا کیوں کہ جب اس نے مکاتب بنایا تھا تو وہ اس کے مکاتب بنانے پر رضامند تھا۔ اور مکاتب کو اختیار ہے کہ وہ اپنے قرض خواہوں میں سے جس کو چاہے پہلے قرض دے۔ دوسرے شریک کا حصّہ بدستور مکاتب رہے گا جب دوسرے کو بھی ادائیگی کردے گا تو مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور اگر غلام نے دوسرے کو ادائیگی نہ کی بلکہ ادائیگی سے عاجز آگیا تو وہ اس مشترکہ غلام کی مانند ہے جسے ایک نے آزاد کردیا ہو۔ تو اس کی شکل وہی ہے جو پیچھے کتاب العتاق میں گزر چکی ہے۔

اسی طرح اگر ہر شریک کُل غلام کو الگ الگ مکاتب بنائے تو یہ ایک کا حصہ اس تمام بدل کتابت کے عوض مکاتب ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے تو جب تک تمام مقررہ بدل کتابت نہیں پایا جائیگا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس صورت مسئلہ کا تفصیلی حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر ہر شریک کے اپنے اپنے حصے کو مکاتب بنانے کی شکل میں بیان کیا ہے۔ یہ بات تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک تفصیل تو ان کے نزدیک، جیسا کہ پیچھے گزرا بعض حصوں اور کل کی کتابت برابر ہے۔ اگر غلام نے دونوں شریکوں کو ادائیگی کردی تو آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے لئے ہوگی اور اگر پہلے صرف ایک کو ادائیگی کی تو جس کو ادائیگی کی ہے، اس کی طرف سے تمام آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاء بھی اسی شریک سے ثابت ہوگی اور یہ شریک اگر مالدار ہے تو دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ غلام خود کمائی کرکے اس کے حصّے کی قیمت ادا کرے گا۔ اس سلسلے میں امام محمد کی رائے یہ ہے کہ عقد عقد کتابت کرنے والا شریک دوسرے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یا غلام سعایت کرے گا لیکن غلام اپنی قیمت کے نصف یا دوسرے شریک کے بدل کتابت میں سے جس کی رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے شریک کا عقد کتابت باطل ہوگیا ہے لہذا پہلا شریک غلام کی نصف قیمت ہی کا تاوان دے گا یا غلام خود اپنی نصف قیمت ہی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا نہ کہ دوسرے شریک کے بدل کتابت کو ادا کرے گا چاہے وہ نصف قیمت کی مقدار سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

○ اگر ایک مشترک غلام کو دونوں شریکوں نے ایک ہی عقدِ کتابت میں مکاتب بنادیا تو اب اگر اس نے ایک شریک کو اس کے حصّے کی ادائیگی کی تو اب ایک کا حصہ اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ تمام بدلِ کتابت دونوں کو ادا نہ کردے کیونکہ ان دونوں نے اس کی آزادی کی یہ شرط ٹھہرائی تھی وہ تمام بدلِ کتابت دونوں کو ادا کرے گا لہٰذا وہ اسی وقت آزاد ہوگا جب شرط پائی جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمیوں کا الگ الگ

غلام ہو اور وہ دونوں مل کر دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنائیں تو اس صورت میں ہر غلام علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا چنانچہ اگر ایک غلام نے اپنے حصّے کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن یہاں اگر ایک ہی غلام کے ہر نصف کو علیحدہ مکاتب بنایا جائے گا تو یہ چیز ان کی شرط میں تبدیلی کر دے گی کیونکہ ان کی شرط یہ تھی کہ وہ کل بدل کی ادائیگی سے آزاد ہو گا - لہٰذا غلام جب تک تمام بدل کتابت ادا نہ کرے گا ایک کا حصّہ ادا کر کے آزاد نہیں ہو گا ۔ تاکہ ان کی شرط میں تبدیلی نہ آئے - اور یہ شرط کی تبدیلی اس صورت میں نہیں پائی جاتی جس میں دونوں آدمیوں کے الگ الگ غلام ہوں کیونکہ وہاں ہر غلام کی آزادی دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتی - گویا اس میں یہ شرط ہے ہی لغو -

○ ایک غلام دو آدمیوں کا مشترکہ مکاتب تھا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کنندہ پر اپنے شریک کے لئے کسی قسم کا تاوان نہیں چاہے وہ مالدار ہو یا تنگدست - کیونکہ دوسرے کا حصّہ اپنی جگہ پر مکاتب ہے اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق (آزادی) کی تقسیم ہو سکتی ہے - اب اگر غلام نے دوسرے کو بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے لئے ہوگی کہ اعتاق دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور اگر دوسرے کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترکہ غلام کی مانند ہو گا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے کتاب العتاق میں بیان کر دیا ہے - اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک غلام مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور غلام کی ولاء اسی آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ پھر زیر بحث صورت کے حکم میں صاحبین کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے - امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس غلام کا حکم اس مشترکہ غلام کی مثل ہے جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد کنندہ اگر مالدار ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کے دوسرے شریک کے حصّے کی قیمت اور باقی بدلِ کتابت میں سے جو رقم کم ہے آزاد کنندہ اس کا ضامن ہو گا اور اگر وہ تنگدست ہے تو غلام کم رقم والے پہلو میں سعایت کرے گا - اور اگر کسی نے اپنے حصّے کو آزاد تو نہ کیا لیکن اپنے حصّے کو مدبر (اپنی موت کے بعد آزاد) بنا دیا تو اس کا حصّہ مُدبّر ہو جائے گا اور وہ حصّہ اپنی جگہ پر مکاتب بھی رہے گا کیونکہ غلام کو مدّبر کرنا (اپنی موت کے بعد آزاد ٹھہرانا) مکاتب بنانے کے منافی نہیں - اور اگر غلام نے کل بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں سے ثابت ہو گی - اور اگر ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترکہ غلام کی مانند ہو گیا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو اس کا حصّہ تو مدبر ہو گیا اور اس کے دوسرے شریک کے واسطے پانچ اختیارات ہیں اگر یہ دولت مند ہے اور اگر یہ تنگدست ہے تو دوسرے شریک کے لئے چار اختیارات ہیں - (ان اختیارات کی تفصیل کتاب العتاق میں بیان ہو چکی ہے) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے - اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام کل مدبر ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہٰذا عقد کتابت باطل ہو جائے گا اور تدبیر کنندہ چاہے دولت مند ہو یا تنگدست، امام ابو یوسفؒ کے ہاں اپنے شریک کے واسطے غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا اور امام محمدؒ کے قیاس میں غلام

کی نصف قیمت اور باقی بدلِ کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ اس پر واجب ہوگی۔

○ مشترکہ مکاتبہ باندی نے بچہ جنا تو ایک شریک نے اس بچے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ بچہ اس کا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور اس کا حصّہ اس کے لئے ام ولد ہو جائے گا مدعی سے نسب کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مولیٰ جب اپنی مکاتبہ باندی سے لڑکے کا نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ مدعی نے اپنی ملک میں دعویٰ کیا ہے۔ پھر مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ عقد کتابت کو قائم رکھے یا بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے کیوں کہ اب اس کے لئے دو جہت سے حق آزادی ثابت ہے اور جونسی صورت چاہے اختیار کر سکتی ہے۔ نیز وہ کُل ام ولد نہ ہوگی کیوں کہ استیلاد کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہاں ٹکڑے ہو سکتے ہیں جہاں ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہ ہو اور اگر باندی نے عقدِ کتابت کو قائم رکھا تو مدعی سے اپنا حق مہر وصول کرے گی اور اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کا اہتمام کرے گی۔ اور اگر وہ بدلِ کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگئی اور واپس غلامی کی طرف لوٹ گئی تو وہ لڑکے کے دعویٰ کرنے والے کی ام ولد ہو جائے گی کیوں کہ اب انتقالِ ملکیت کا مانع دُور ہو گیا ہے اور وہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے واسطے باندی کے مکاتبہ ہونے کی صورت میں جو کل قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا اور اس کے نصف حق مہر کا بھی ضامن ہوگا البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی شے کا تاوان اس پر نہ ہوگا۔ یہ قول تو ہے امام ابوحنیفہؒ کا۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک یہ صورتِ مسئلہ تو ان کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلاد کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور کتابت باطل ہو جائے گی اور وہ چاہے امیر ہو یا غریب امام ابویوسفؒ کے نزدیک دوسرے شریک کے لئے باندی کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف قیمت اور باقی بدلِ کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی اس کا ضامن ہوگا۔

○ ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترکہ کافر غلام میں ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے اپنے حصّے کو شراب کے بدلے مکاتب بنا دیا تو یہ عقد کتابت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی مسلمان شریک کا اس شراب میں کوئی حصّہ ہے جو ذمی نے لیا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے جب اپنے حصّے کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقدِ مکاتبت صرف اس کے اپنے حصّے پر واقع ہوا اور ذمی آدمی جب اپنے حصّے کو شراب کے عوض مکاتب بنائے تو یہ مکاتبت جائز ہوتی ہے۔ جیسے شراب کے عوض اس کا اپنے حصّے کو بیچنا جائز ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عقد کتابت ہی فاسد ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عقد کتابت جب اپنے شریک کی اجازت سے ہو تو دونوں شریکوں کے لئے منعقد ہوتا ہے۔ جب مسلمان کا حصہ باطل ہو گیا تو ذمی کا حصّہ بھی باطل ہو گیا کیوں کہ عقد کتابت ایک ہی تھا۔ پھر جب عقد کا بعض حصّہ باطل ٹھہرا تو کل کا کل باطل قرار پایا۔ اور نصرانی (ذمی) نے جو کچھ شراب وصول کیا ہے

اس میں مسلمان کا کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کو شراب لینے سے شرعاً منع کیا گیا ہے۔ اور اگر دونوں (مسلمان اور ذمی) نے اکٹھے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد کسی کے حصے میں بھی جائز نہ ہوگا مسلمان کے حصے میں جائز نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی رہا ذمی کے حصے میں ناجائز ہونا تو وہ اس لیے کہ عقد کتابت ایک ہی تھا جب اس کا کچھ حصہ باطل ہو گیا تو تمام عقد باطل قرار پایا۔ اور اگر اس نے دونوں کو شراب کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا البتہ اس پر مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت لازم ہوگی اور ذمی کے لیے نصف شراب۔ اس صورت میں اس کی آزادی فقط ادائیگی سے ہوئی ہے کیونکہ عقد کتابت تو فاسد تھا اور فاسد عقد کتابت کا حکم (اثر نتیجہ) یہ ہے کہ جب اس میں بدل کتابت ادا کر دیا جائے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ کوئی مسلمان آقا اپنے غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے اور وہ شراب ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ زیر بحث صورت میں عقد کتابت اگرچہ فاسد تھا مگر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اب نہ تو مسلمان کے لیے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور نہ ہی ذمی کے لیے کیونکہ ذمی کو تو اپنا مشروط بدل مل گیا ہے اس لیے کہ ذمیوں کے ہاں شراب قیمتی شے ہے البتہ مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت دینے کا اہتمام کرے گا۔ (واللہ عزّ وجلّ اعلم)

فصل (۷)

مُکاتبت کا حُکم

اس فصل میں یہ چیز بیان ہوگی کہ مکاتب (وہ غلام جسے مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر آزاد کیا گیا ہے) کے معاملے میں مولیٰ کس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتا ہے اور کس تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے یہ عرض کرتے ہیں کہ عقد مکاتبت (مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے) کی تین قسمیں ہیں صحیح۔ فاسد اور باطل۔

صحیح عقد مکاتبت کے صحیح عقد میں بعض احکام کا تعلق بدلِ کتابت کی ادائیگی کے پہلے سے ہے اور بعض کا ادائیگی کے بعد سے۔ چنانچہ بدلِ کتابت کی ادائیگی سے پہلے کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ مکاتب سے آقا کا ہاتھ (قدرت واختیار کا ہاتھ کہ جہاں چاہا اسے لگا دیا) دور ہو جائے گا۔ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار اور مولیٰ اس کمائی میں اجنبی آدمی کی مانند ہو جائے گا نیز مولیٰ (مالکِ غلام) کے لیے بدل کتابت کے مطالبہ کا حق اور مکاتب کے لیے آزادی کا حق ثابت ہو جائے گا کیونکہ عقد مکاتبت سے جو کچھ مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا مکاتب کی گردن عقد مکاتبت کے باعث مولیٰ کی ملکیت سے بھی نکل جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مولیٰ کی ملکیت اس کی گردن سے زائل نہیں ہوتی اور بعض نے کہا کہ مولیٰ کی ملکیت سے تو اس کی گردن دور ہو جاتی ہے لیکن غلام خود بھی اپنی گردن کا مالک نہیں بنتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق عقد مکاتبت بمنزلہ بیع کے ہے جس میں شرط اختیار مشتری (خریدار) کو حاصل ہو کہ اس میں

مبیع (فروخت شدہ) بائع (بیچنے والے) کی ملکیت سے تو نکل جاتی ہے لیکن خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ملکیت (کسی چیز کا مالک ہونا) ایک اضافی شے ہے لہٰذا مضاف الیہ (وہ آدمی جس کی طرف اس ملکیت کی اضافت کی جائے) کے بغیر اس کا پایا جانا محال ہے جیسا کہ باقی اضافی صفتیں مثلاً باپ ہونا، بیٹا ہونا، بھائی ہونا، شریک ہونا وغیرہ مضاف الیہ (جس کی طرف اس صفت کی نسبت کی جاسکے) کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں لہٰذا ایسے مملوک (غلام) کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا جس کا کوئی مالک ہی نہ ہو۔ اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مبیع (فروخت شدہ) درحقیقت بائع (بیچنے والے) کی ملکیت ہے یا مشتری (خریدار) کی۔ لیکن اس وقت اس کا مالک نامعلوم ہے کیونکہ ابھی یہ ہی پتہ نہیں کہ یہ عقد (معاملہ یا سودا) جائز رکھا جائے گا یا توڑ دیا جائے گا۔ لہٰذا یہ بیع معاملے کے انجام سے ہماری بے خبری کی وجہ سے ہمارے علم میں موقوف رہے گی اور جب انجام کا پتہ چل جائے گا تو واضح ہو جائے گا کہ بیع کے وقت سے مبیع کی ملکیت کس کے لیے ثابت تھی، بائع کے لئے یا خریدار کے لیے۔

مسائل

اس اجمال کی تفصیل درج مسائل میں یوں ہوگی۔ جب ایک آدمی نے اپنے غلام کو صحیح عقد کتابت کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ غلام "ماذون فی التجارۃ" ہوگیا یعنی اسے تجارتی معاملات کی از خود اجازت ہوگئی کیونکہ اب اس پر بدلِ کتابت کی ادائیگی واجب ہوگئی ہے اور یہ ادائیگی کمائی کے بغیر ممکن نہیں اور تجارت بھی ایک قسم کی کمائی ہے لہٰذا آقا اسے نہ کمائی کرنے سے منع کر سکتا ہے اور نہ ہی سفر پر جانے سے روک سکتا ہے اور اگر آقا نے عقد کتابت کے وقت غلام پر سفر کے لئے نہ جانے کی شرط عائد کی تو یہ شرط باطل اور عقد صحیح ہو جائے گا اب آقا کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی کمائی لے۔ کیونکہ غلام کی کمائی اب اس کی اپنی ملک ہے۔ اور آقا کے لیے یہ بات بھی جائز نہیں کہ وہ غلام کو اجرت پر دے یا اس کو کسی کے ہاں بطورِ گروی رکھے کیونکہ اجرت پر دینے (اجارۃ) کا مطلب ہے اس کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا حالانکہ مکاتب کے منافع اس کے اپنے لیے ہوتے ہیں اسی طرح گروی رکھنے کا مفہوم ہے یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس کوئی چیز بطور گروی رکھی جائے) کیلئے ہاتھ کی ملکیت ثابت کی جائے حالانکہ ہاتھ کی ملکیت مکاتب ہی کے لیے ہوتی ہے۔ اسی طرح مکاتب سے خدمت لینا اور اسے غلہ وغیرہ لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا اس کی منفعت میں تصرف کرنا ہے جبکہ اس کے منافع اسی کے لیے ہوتے ہیں۔ البتہ شروع سے اسے آزاد کر دینا بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ آزاد کرنے کا جائز ہونا غلام کی ملکیت ہی کو زائل کر دیتا ہے اور یہ آزاد کرنا ہر حال میں قائم رہے گا چاہے آقا نے حالتِ صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض الموت میں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ آقا نے اگر حالت صحت میں آزاد کیا تھا تو مکاتب مفت میں آزاد ہوگا اور اگر حالت مرض میں آزاد کیا تو غلام اگر تہائی مال (قدر وصیت) سے نکل سکتا ہو یا تہائی مال سے تو نہ نکل سکتا ہو لیکن ورثاء نے اسے آزاد کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مفت میں آزاد ہو جائے گا اور اگر ورثاء نے اس کی اجازت نہ دی تو اسے (مکاتب کو) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ چاہے تو اس وقت اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کا فی الحال اہتمام کرے اور اگر چاہے تو دو تہائی کتابت میں مہلت کے ساتھ سعی کرے اور صاحبین کے نزدیک اسکے لئے حق اختیار نہیں

وہ اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی رقم میں سے جو رقم کم ہوگی، صرف اسی کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا کیونکہ عقد کتابت اعتاق (آزاد کرنے) سے پہلا واقع ہوا تھا اور مرض الموت میں آزاد کرنا بمنزلہ مدبر کرنے کے ہے۔ اگر وہ اسے حالتِ مرض الموت میں مدبر بناتا تو بھی اس کا حکم یہی تھا۔ جیسا کہ کتاب التدبیر میں ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح مرض الموت میں آزاد کر دیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز احناف کے نزدیک کفارۃ (گناہ کو مٹانے کا صدقہ) میں بھی مکاتب کو دیا جا سکتا ہے بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الکفارات میں بیان ہوگی (انشاء اللہ) اگر مولیٰ نے مکاتب کے نومولود بچے کو یا اس کے خریدے ہوئے لڑکے کو آزاد کر دیا تو استحسان کی رو سے مولیٰ کا یہ اقدام جائز ہوگا اور بدل کتابت سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ کا یہ اعتاق جائز نہ ہو اور امام زفرؒ اسی قیاس کی طرف مائل ہیں۔ قیاس میں اس اعتاق کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکے کو آزاد کرنا مکاتب کے حق کو باطل کرنا ہے کیونکہ مکاتب اپنے پیدا ہونے والے اور خریدے گئے لڑکے کی کمائی کا مالک ہوتا ہے اور مولیٰ کے لڑکے کو آزاد کرنے سے اس کا یہ حق باطل ہو گیا ہے۔ اور اس چیز کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ بھی کیا ہے کیونکہ مکاتب کو ان (لڑکوں) سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ استحسان کی رو سے اس اعتاق (آزاد کرنے) کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب جہاں اپنی ذات کی آزادی کی کوشش کرتا ہے وہاں اپنی اولاد کی آزادی کی بھی کوشش کرتا ہے اور اولاد کی آزادی کا مقصد اسے مولیٰ کے اس اقدام سے حاصل ہو گیا ہے۔ اور بدلِ کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت تمام کا تمام مکاتب کے ذمے ہے لہٰذا لڑکے کی آزادی کے باعث اس بدل کتابت سے کوئی شے منہا نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی مکاتبہ ام ولد کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہو جائے تو وہ بدستور ام ولد رہتی ہے کیونکہ اس (باندی) کی مکاتبت مکاتب (غلام) کے عقد کتابت کے باعث نہیں ہوئی تھی لہٰذا وہ مکاتب کے آزاد ہونے سے آزاد بھی نہیں ہوگی۔

○ مولیٰ کے لیے مکاتب کا، اس کی مرضی کے بغیر بیچنا بھی بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ اس میں مکاتب کی مرضی کے بغیر اس کا حق باطل کرنا ہے اور وہ حق ہے آزادی کا حق۔

○ مدبر کی طرح مکاتب کا یا ام ولد کا بیچنا ہی جائز نہیں چاہے مکاتب اپنے بیچے جانے پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو یہ چیز عقد کتابت کو توڑ دے گی۔ کیونکہ بیع کا جائز نہ ہونا مکاتب کے حق کی وجہ سے تھا جب وہ خود ہی اپنی بیع پر راضی ہو گیا تو مکاتب کو بیچنے کا یہ مانع دور ہو گیا۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ ذکر کیا ہے کہ مولیٰ اور مکاتب جب بیع میں جمع ہو گئے تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اسے اس کی مرضی سے بیچا تو گویا وہ دونوں عقد کتابت کے توڑنے پر راضی ہو گئے تو یہ بیع اقالہ (کسی عقد کو توڑنے کا معاہدہ) ہو گئی اور عقد کتابت اقالہ (فسخ) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جو مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہؓ کو اس وقت خریدا جب کہ وہ مکاتبہ تھیں تو اس کو اسی معنی میں لیا جائے گا کہ ان کی مرضی سے خریدا تھا۔ اسی طرح غلام کا ہبہ کرنا، یا صدقے میں دینا یا اس کی وصیت کرنے کا معاملہ ہے۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو مکاتب بنا دیا تو اب نہ اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے اور نہ کسی قسم کا جنسی فائدہ اٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ چیز (ہمبستری وغیرہ) اس سے فائدہ اٹھانے کا مترادف ہے حالانکہ اس کے منافع میں مولیٰ اب اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اس ممانعت کے باوجود مولیٰ نے اگر اس سے وطی (ہمبستری) کر لی تو اس کے لیے مہر ادا کرے گا۔ جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے پر مدد لے گی اور باندی کو مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ مہر اس کی مملوکہ منفعت کا بدل ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس سے ہمبستری کی اور اسے حمل ٹھہر گیا تو مولیٰ جب اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے گا تو مولیٰ سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ نسب تو ملکیت کے شبہ اور ملکیت کی تاویل (گنجائش، تفسیر) میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جہاں واقعی ملکیت ہو وہاں تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا۔ چاہے مکاتبہ باندی مولیٰ کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے یا نہ کرے، دونوں صورتوں میں، جیسا کہ پیچھے گزرا نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر مکاتبہ باندی نے بچہ اگر عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو مولیٰ پر مہر کی رقم واجب ہو گی اور مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے عقد کتابت قائم رکھے اور بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور بچے کا نطفہ اگر حالت کتابت میں قرار پایا تھا تو مولیٰ سے مہر وصول کر لے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائے۔ اس شکل میں مولیٰ سے مہر کی رقم ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے کتاب الاستیلاد میں ذکر کیا۔

○ مولیٰ نے مکاتب پر اگر کسی قسم کی جنایت (زیادتی) کی تو اس سے دیت وصول کی جائے گی تاکہ مکاتب اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اگر مولیٰ نے مکاتب کی کمائی میں سے کوئی چیز ہلاک کر دی تو وہ مولیٰ کے ذمہ واجب ہو گی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ اور وہ اپنی کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ اسی طرح مکاتب اگر مولیٰ کے مال کو ہلاک کرے تو ضامن ہو گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی بیوی کو خریدا تو نکاح فسخ نہیں ہو گا (نہیں ٹوٹے گا)، اسی طرح مکاتبہ باندی نے اپنے خاوند کو خریدا تو بھی نکاح فسخ نہیں ہو گا کیونکہ مکاتب کے لیے جو چیز ثابت ہے وہ ملکیت کا حق ہے نہ کہ حقیقت ملکیت اور ملکیت کا حق ابتدائے نکاح (نئے نکاح) کو تو مانع ہے لیکن سابقہ نکاح کے باقی رکھنے میں مانع نہیں جیسا کہ عدت نئے نکاح سے تو مانع ہے لیکن جب سابقہ نکاح پر واقع ہو تو اس کو باطل نہیں کرتی۔ اسی لیے ہمارے ائمہ احناف نے کہا ہے کہ مولیٰ جب اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دے تو مولیٰ کی موت سے وہ نکاح باطل نہیں ہوتا کیونکہ بیٹی (مکاتب کی بیوی)، مکاتب کی ابھی حقیقۃً مالک نہیں بلکہ اس کے لیے صرف ملکیت کا حق ثابت ہوا ہے اور یہ ملکیت کا حق ابتدائے نکاح کو تو مانع ہے لیکن بقائے نکاح میں مانع نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اگر مولیٰ مکاتب کے مال میں چوری کا مرتکب ہو تو اس پر چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا واجب ہو گی کیونکہ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار ہے لہٰذا اسے اس چوری کے معاملے میں آزاد آدمی کی طرح جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے۔

مکاتب کا مرتکبِ جرم ہونے میں حکم

اگر مکاتب نے کسی آدمی کے ساتھ جنایت (زیادتی) کی یعنی اس کا کوئی عضو ہاتھ پاؤں وغیرہ توڑ دیا یا جان سے مار دیا، تو وہ اپنی قیمت

اور جرم کی دیت میں سے جو چیز کم ہوگی اس میں سعایت کرے گا کیونکہ اس کی گردن مولی کی مملوکہ (ملکیت میں) ہے۔ عقد کتابت کی وجہ سے چونکہ اس کا مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے وہ اس محض غلام کی طرح ہوا جس نے کسی فوجداری جرم کا ارتکاب کیا اور پھر مولی نے جرم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا۔ ایسے غلام کا حکم ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اب دیکھا جائے گا کہ جرم کی دیت زتاوان، اگر اس کی اپنی ذاتی قیمت سے کم ہے تو اس پر جرم کی دیت لازم ہے کیونکہ جس آدمی پر زیادتی ہوئی ہے وہ اس دیت سے زیادہ کا مستحق نہیں۔ جب غلام نے دیت کی رقم دے دی تو اس کا حق ساقط ہوگیا اور اگر مکاتب کی ذاتی قیمت جرم کے تاوان سے کم ہوگی تو اپنی قیمت ادا کرے گا کیونکہ جرم کا حکم اس کی گردن سے متعلق ہے اور اس کی گردن مولی کی ملکیت ہے اور اپنی قیمت سے زیادہ بوجھ نہیں اٹھا سکتی لہٰذا اس پر قیمت سے زیادہ تاوان لازم نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر مکاتب نے پہلے جرم کے فیصلہ سے پہلے پہلے غلطی سے کئی جرائم کا ارتکاب کیا تو اس پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک ہی قیمت کی رقم واجب ہوگی چاہے جتنے بھی جرائم ہوں جب کہ امام زفر کے نزدیک ہر جرم میں اس پر اپنی قیمت اور جرم کے تاوان میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ اور امام زفر کے درمیان یہ اختلاف دراصل فرع (شاخ) ہے ان کے درمیان ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ اختلاف اس بات میں ہے کہ مکاتب کے جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے یا اس کے ذمہ سے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے اور گردن ایک سے زیادہ قیمتیں اٹھانے کی گنجائش نہیں رکھتی۔ اور امام زفر کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کے ذمہ سے ہے اور ذمہ میں زیادہ جرائم آنے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔ مگر صحیح بات ائمہ ثلاثہ ہی کی ہے جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ اس کی گردن مولی کی مملوکہ (ملکیت میں) ہے اور اس لحاظ سے اسے دیا بھی جاسکتا ہے کہ وہ (مکاتب) بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے اور اس طرح اسے ہی حوالے کر دیا جائے مگر چونکہ اسکے مکاتب ہونے کے باعث اس کو دینا مولی کے لیے مشکل ہے لہٰذا وہ اس محض غلام کی مانند ہوا جس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا اور ادھر مولی نے جرائم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔

یہ شکل تو اس وقت ہے جب مکاتب پہلی جنایت (پہلے جرم) کے فیصلہ سے پہلے پہلے دوسرے جرم کا ارتکاب کرے مگر جب پہلے جرم کا حاکم نے فیصلہ کر دیا پھر اس نے دوسری مرتبہ جنایت کی تو اب دوسری جنایت کی پاداش میں دوسری قیمت لازم ہوگی کیونکہ حاکم نے جب پہلی جنایت کا فیصلہ کر دیا تو وہ جنایت اس کی گردن سے اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہوگئی اور دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن متعلقہ جنایات سے فارغ تھی تو دوسری جنایت بمنزلہ نئی اور ابتدائی جنایت کے ہوئی۔ زیر بحث صورت اور اس صورت کے درمیان فرق، ہے کہ جس میں مکاتب نے راستے میں ایک کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہوگیا تو مکاتب پر اپنی وہ قیمت واجب ہوگی جو کنواں کھودنے کی دن تھی پھر کنواں میں گر کر کوئی دوسرا آدمی بھی ہلاک ہوگیا تو مکاتب پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی، چاہے حاکم نے پہلے آدمی کے گر کر مرنے کا فیصلہ کیا ہو یا نہ کیا ہوا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (کنویں والی صورت میں) جرم ایک ہی ہے

اور وہ ہے کنویں کا کھودنا۔ لہٰذا اس پر جو تاوان لازم ہوگا وہ ایک ہی سبب سے لازم ہوگا بس دوسرے آدمی کا کنویں میں گرنا اگرچہ پہلے وقوعہ میں حاکم کے فیصلے کے بعد ہوا لیکن اس کا سبب بھی وہی بنا جو پہلے وقوعہ کا تھا (کنواں کھودنا) تو یہ ایسے ہوا جیسے اس نے دو آدمیوں کو اکٹھا قتل کر دیا لہٰذا اس پر ایک ہی قیمت لازم ہوگی۔ باقی رہا زیر بحث صورت کا معاملہ تو اس میں گو جنایتیں دو ہوئی ہیں مگر دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن پہلے جنایت سے فارغ ہو چکی تھی اور وہ جنایت اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی لہٰذا یہاں جنایت کے سبب دو ہوئے تو حکم بھی دو ہوں گے۔

٥ مکاتب کی کوئی بوسیدہ دیوار جس کی بوسیدگی پر گواہی بھی قائم ہو گئی کسی آدمی پر گر پڑی اور اسے جان سے مار دیا تو مکاتب پر دیت میں اپنی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ مکاتب اس بوسیدہ دیوار کا مالک ہے لہٰذا اس کے خلاف گواہی دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح آزاد آدمی کے معاملہ میں صحیح ہے۔ اور اس پر اپنی ذاتی قیمت واجب ہے جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کرنا تو اس پر اپنی قیمت دیت میں واجب ہوتی۔ اسی طرح مکاتب کے گھر میں جب کوئی مقتول پایا جائے تو اس پر لازم ہے کہ وہ دیت میں اپنی قیمت ادا کرنے کا اہتمام کرے اور اگر اس کی اپنی قیمت دیت کی رقم سے زیادہ ہو تو قیمت سے دس دراہم منہا کر لیے جائیں۔

٥ مکاتب اگر کئی جرائم کا ارتکاب کرے بعد ازاں ان جنایات (جرائم) کے فیصلہ سے قبل ہی بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے واپس حالتِ غلامی میں آجاتا ہے تو مولیٰ ان جنایات کی پاداش میں اسے بطور دیت یا بطور فدیہ دے سکتا ہے اور اگر اس پر ان جرائم میں اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ ہو چکا تھا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر حالت غلامی میں لوٹ آیا تو وہ دیت کی رقم اس کی گردن میں بطور قرض ذمہ ہوگی جس میں اسے بیچا جا سکے گا کیونکہ جب تک جرائم کا فیصلہ نہیں ہوا تھا اس کی قیمت اس کے ذمہ بطور قرض لازم نہیں ہوئی تھی تو اس صورت میں وہ اس محض غلام کی مانند ہے جس نے کسی جرم قتل کا ارتکاب کیا تو اس کے مولیٰ کو کہا جاتا ہے کہ یا تو اسی غلام کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ دو اور جب مکاتب کو اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ سنا دیا گیا تو وہ قیمت اس کی گردن میں قرض ہو گئی پھر جب وہ دوبارہ حالت غلامی کی طرف لوٹ گیا تو اس کا حکم ایسے غلام کا حکم ہے جس پر قرض عائد ہو تو اس قرض میں غلام کو بیچا جاتا ہے یا مولیٰ اس کے قرض کو ادا کرتا ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب وہ عمداً (جان بوجھ کر) جنایت (جرم) کا ارتکاب کرے مثلاً کسی آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا کیونکہ قاتل اگر آزاد آدمی ہوتا تو بھی قصاص میں اسے قتل کر دیا جاتا تو مکاتب کو بدرجہ اولیٰ قصاص میں قتل کیا جا سکتا ہے۔

مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم گزشتہ تفصیل ان صورتوں کی تھی جن میں مکاتب نے کسی دوسرے پر جنایت (زیادتی) کی۔ باقی رہی وہ صورت جس میں کسی دوسرے نے مکاتب پر جنایت (زیادتی) کی تو اگر وہ جنایت غلطی سے سرزد ہوئی ہے تو اس جنایت کا تاوان مکاتب کیلئے ہے اور اگر

پرجنایت کا تاوان وہی ہوگا جو ایک غلام کا ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ وضاحت کہ جنایت کا تاوان اس (مکاتب) کے لیے کیوں ہے؛ تو وہ اس لیے کہ اس کے اعضاء وجوارح اور اجزاء اس کے منافع سے ملحق (ملائے گئے) ہیں اور وہ اپنے منافع کا زیادہ حقدار ہے اور اس پر جنایت کا تاوان، غلام والا اس وجہ سے ہے کہ حدیث نبوی کی رو سے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ تو مکاتب پر جنایت گویا غلام ہی پر جنایت ہے لہٰذا اس جنایت کا تاوان بھی غلام ہی کا تاوان ہوگا۔ اور اگر اس پر جنایت عمداً (جان بوجھ کر) کی گئی ہے تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک مرتکب جرم پر قصاص واجب ہے، دوسری صورت میں قصاص واجب نہیں اور تیسری صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تمام ائمہ کے نزدیک قصاص واجب ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کوئی آدمی عمداً قتل کر دے اور مکاتب نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکے تو مولی کو حق ہے کہ قصاص میں قاتل کو قتل کر دے کیونکہ جب اس نے بدل کتابت کے لیے مال نہ چھوڑا تو گویا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا اور جب عاجز ہو کر مرا تو غلام ہو کر مرا اور قاعدہ ہے کہ غلام کو جب عمداً قتل کیا جائے تو اس کے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر قاتل غلام ہے تو پھر قصاص بالاجماع واجب ہے اور اگر آزاد ہو تو بھی ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت، جس میں قصاص واجب نہیں، یہ ہے کہ اسے قتل تو عمداً ہی کیا جائے لیکن اس نے ایک تو خاصا مال چھوڑا ہو نیز مولی کے علاوہ اس کے آزاد ورثا بھی موجود ہوں تو اس صورت میں قاتل پر قصاص واجب نہیں، جس کی وجہ اس امر میں اشتباہ (شبہ) ہے کہ قصاص لینے میں اصل وارث کون ہے اور اس شبہ کی بنیاد صحابہ کرامؓ کے درمیان اس بات کا اختلاف ہے کہ آیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں۔ اختلاف کا تفصیلی بیان انشاء اللہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ چنانچہ جن لوگوں کے نزدیک وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے انہوں نے کہا کہ اس کا قصاص لینے کے حقدار اس کے ورثاء ہیں اور جن کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے، انہوں نے کہا مولی حقدار ہے چنانچہ اصل ولیٔ قصاص مشتبہ ہوگیا جس کے نتیجے میں قصاص واجب ہی نہ ہوا۔

ایک شبہ کا ازالہ یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب مولی اور مکاتب کے ورثاء اس کا قصاص لینے میں جمع ہوگئے تو قیاس کی رو سے تو قیاس لینا واجب ہے کیونکہ جب دونوں قسم کے والی جمع ہوگئے تو پھر قصاص لینے میں شبہ کہاں رہا؟ جیسا کہ ایسے غلام کو جب قتل کر دیا جائے جس کی گردن کی وصیت ایک کے لیے اور خدمت کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے کی گئی ہو تو اس کے دونوں وصیوں کو حق ہے کہ وہ دونوں جمع ہو کر اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کرا دیں۔ اسی طرح گروی رکھے ہوئے غلام کو جب عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے قصاص لینے پر راہن (گروی رکھنے والا)، اور مرتہن (جس کے پاس گروی رکھی جاتی ہے)، دونوں جمع ہو جائیں تو وہ قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں اسی طرح زیر بحث صورت میں ہونا چاہیئے تھا کہ مکاتب کا قصاص واجب ہوتا؟۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ

یہاں قصاص لینے میں دراصل مانع مولیٰ (قصاص لینے کے اصل مالک) کا مشتبہ ہونا ہے اور یہ اشتباہ مکاتب کے آقا اور ورثاء کے اکٹھا ہونے سے زائل نہیں ہوتا کیونکہ قصاص لینے کا اختیار صرف ایک فریق کے لیے ہے اور وہ ہے آقا یا مکاتب کے ورثاء۔ اور اس قسم کے اشتباہ کو ان دونوں کا مجتمع ہونا دور نہیں کرتا بخلاف مسئلہ وصیت کے، جسے اوپر سوال میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں والیٔ قصاص میں کوئی شبہ نہیں کہ قصاص کا اختیار اس وصی کو ہے جس کے لیے گردن کی وصیت کی گئی ہے کیونکہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے اور جس آدمی کے لیے خدمت کی وصیت کی گئی تھی، اس کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق ہے لیکن جب دونوں قصاص لینے میں مجتمع ہو گئے تو گویا خدمت کی وصیت والا اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا اور گردن کی وصیت والا خدمت کی وصیت والے سے کہے گا کہ میرا حق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے تیرے حق سے زیادہ قوی ہے تو یہ غلام بمنزلہ اس مشترک غلام کے ہو گیا جسے عمداً قتل کر دیا گیا تو اس کے دونوں شریک قصاص لینے پر مجتمع ہو گئے۔ نیز زیر بحث صورت (جس میں قصاص واجب نہیں) رہن والے مسئلے کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہاں بھی قصاص لینے کا اصل حقدار صرف راہن (گروی رکھنے والا) ہے کیونکہ رہن شدہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے مگر مرتہن کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق تھا جب وہ بھی قصاص لینے پر رضامند ہو گیا تو گویا وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہو گیا۔ اور زیر بحث صورت اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں ائمہ کا اختلاف ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کسی نے عمداً قتل کر دیا اور مکاتب نے بدل کتابت کے لیے کافی مال چھوڑا اور مولیٰ کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مولیٰ کے لیے اس کا قصاص لینا واجب ہے کیونکہ اس صورت میں والیٔ قصاص میں کوئی اشتباہ نہیں کہ قصاص لینے کا حق مولیٰ ہی کو حاصل ہے چاہے مکاتب آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہو یا غلامی کی حالت میں۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ والیٔ قصاص میں اگرچہ اشتباہ نہیں لیکن اختیار قصاص کے ثبوت کے سبب میں اشتباہ پڑ گیا ہے کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے تو مولیٰ کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) بذریعہ وراثت ثابت ہوگی اور اگر غلامی کی حالت میں مرا ہے تو پھر ولایت قصاص بسبب ملک ثابت ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس خیال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ سبب میں اشتباہ نہیں ہے کیونکہ مسبب ایک ہی ہے اور وہ ہے ملکیت۔ اور غلام کی ولاء (ترکہ یا وراثت) ملکیت ہی کا ایک اثر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اس امر کو تسلیم بھی کر لیں کہ ولایت قصاص کے ثابت ہونے کے سبب میں شبہ پڑ گیا ہے تو اس کے حکم میں تو کوئی شبہ نہیں اور وہ ہے ولایت اختیار، کا حاصل ہونا جو یقیناً مولیٰ کے لیے ثابت ہونے والی ہے چاہے جس سبب سے بھی ہو۔

مسائل: اگر مکاتب کا بیٹا یا اس کا غلام قتل کر دیا گیا تو اس کے قاتل پر قصاص نہیں۔ کیونکہ مکاتب جو مقتول کا باپ یا آقا ہے، اگر آزاد ہو گیا تو اس کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) ہوگی اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو قصاص لینے کا حق مولیٰ کے لیے ہوگا۔ اس طرح قصاص کا اصل والی مشتبہ ہو گیا

چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمد نے بھی یہی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ نہیں جانا جا سکتا کہ یہ قصاص کی ولایت مولیٰ کے لیے ہوگی یا مکاتب کے لیے۔ اور اس ولایت کے معلوم نہ ہونے کا مفہوم ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو بھی قصاص نہیں لے سکتے کیونکہ قصاص لینے کا حق صرف ایک کو حاصل ہے اور وہ ابھی نامعلوم ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں نے قاتل کو معاف کر دیا تو ان کی یہ معافی باطل ہوگی اور قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہوگی جو مکاتب کے واسطے ہوگی۔ باقی رہی وضاحت طلب یہ بات کہ ان دونوں کا قاتل کو معاف کرنا کیوں باطل ہے؟ تو مولیٰ کا معاف کرنا تو اس لیے باطل ہے کہ چونکہ وہ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں اس لیے اس کی طرف سے معافی صحیح نہیں اور خود مکاتب کی معافی اس وجہ سے باطل ہے کہ قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہو چکی ہے تو مکاتب کا اسے معاف کرنا محض احسان ہوا اور وہ احسان کرنے کا مجاز نہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کو ارادۃً (عمداً) یا خطاءً (غیر ارادی طور پر) قتل کر دیا تو ارادی قتل میں بلاشک مولیٰ پر کوئی قصاص نہیں کیونکہ مکاتب کی گردن ابھی اس (مولیٰ) کی ملکیت میں ہے اور مقتول میں قاتل کی ملکیت یا شبہ ملکیت بھی پایا جائے تو قصاص واجب نہیں ہوتا، پس مکاتب نے بدل کتابت کے لیے مال چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو دونوں صورتوں میں ملکیت کے شبہ کی وجہ سے مولیٰ پر قصاص واجب نہیں ہوگا البتہ مکاتب نے اگر مال چھوڑا ہو تو پھر مولیٰ پر اس مکاتب کی قیمت بطور خونبہا لازم ہے (کیونکہ اس صورت میں) وہ بعض فقہاء کے نزدیک آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے) جس سے اس کے بدل کتابت کو پورا کیا جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر مکاتب کے بیٹے کو قتل کر دیا تو بھی مولیٰ پر قصاص نہیں کیونکہ ملکیت کے شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو چکا ہے البتہ دیت (خونبہا) واجب ہوگی پھر اس دیت کی رقم سے بدل کتابت کے بقدر رقم منہا ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر دو بدل (خون کا بدل اور کتابت کا بدل) ذمہ میں واجب ہونے کے اعتبار سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں، دوسرے بدل کتابت بدل خون (دیت کی رقم) سے ساقط کرنے میں عقد کتابت باطل نہیں ہوتا تیسرے بدل کتابت مجلس میں لینا ضروری بھی نہیں لہٰذا ایک بدل کی رقم دوسرے کے مقابلے میں قصاص (تبادلہ) ہو جائے گی اور بدل کتابت کے بقدر رقم منہا کرنے کے بعد دیت میں سے جو رقم باقی بچے گی وہ مکاتب کے وارث کے لیے ہوگی نہ کہ مولیٰ کے لیے کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوا کرتا۔

○ مکاتب کے غلام نے اگر کسی آدمی کو غیر ارادی طور پر قتل کر دیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ یا غلام حوالے کر دو یا دیت ادا کرو کیونکہ غلام اس کی تجارت اور کمائی میں سے ہے لہٰذا اس معاملے کا نمٹانا بھی اسی کے ذمہ ہے جیسا کہ تجارت میں اجازت دیے گئے غلام (ماذون فی التجارۃ) کا غلام اگر اس قسم کے جرم کا ارتکاب کرے تو ماذون فی التجارت کو اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ غلام حوالے کرے یا دیت ادا کرے تو ماذون سے جب غلام یا مقتول کی دیت دینے کو کہا جاتا ہے تو مکاتب سے بدرجہ اولیٰ کہا جائیگا لیکن مکاتب خود جب اس قسم کے جرم کا مرتکب ہو تو اسے مقتول کے ورثاء کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس پر اپنی قیمت اور

جرم کی دیت میں سے جو رقم کم ہوگی وہ واجب ہوگی کیونکہ مکاتب کی اپنی ذات اب کسی دوسرے کی ملکیت میں جانے کا احتمال نہیں رکھتی بخلاف اس کی کمائی کے۔ اور جب اس کی ذات بوجہ کتابت نقل مکانی کی متحمل نہ ہوئی تو مولی کے لیے بغیر کسی اور اختیار کے مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہوگیا تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کوئی آدمی اپنے قاتل غلام کو، اس کے جرم قتل سے لاعلمی میں آزاد کر دے تو اس وقت غلام پر اپنی قیمت اور دیت میں سے جو رقم کم ہو وہ واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

○ مکاتب کو حدود مثلاً بدکاری، چوری، شراب نوشی، بہتان تراشی وغیرہ کے مقدمات میں گرفتار کیا جائیگا کیونکہ جب محض غلام کو پکڑا جا سکتا ہے تو مکاتب کو بدرجہ اولی پکڑا جائیگا البتہ اگر اس نے اپنے آقا کی چوری کی تو اس چوری میں اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ ابھی وہ اس کا غلام ہے اسی طرح اگر اس نے اپنے آقا کے بیٹے یا بیوی کی چوری کی یا مولی کے کسی بھی محرم رشتہ دار کی چوری کی تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ جس طرح ان اقارب میں سے اگر کوئی مولی کی چوری کرلے تو اس کے ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی آدمی مکاتب کی چوری کرے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اگر کوئی اجنبی آدمی مکاتب کے مال میں چوری کرے تو وہ اس جرم میں چور کے ہاتھ کٹوا سکتا ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے آزاد آدمی کی مانند مقدمہ کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔

○ مکاتبہ باندی کے بیٹے کا نسب اپنے مولی سے ثابت ہوسکتا ہے جبکہ اس لڑکے کا کوئی معروف نسب نہ ہو، مکاتبہ اس معاملے میں مولی کی تصدیق کرے یا اسے جھٹلائے نیز اس بچے کی ولادت عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی یا زیادہ عرصہ میں بہ صورت نسب ثابت ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ مولی نے جب اپنی اس باندی کے بیٹے کے نسب کا دعوی کیا، جس کی گردن اس کی ملک میں ہے تو اس باندی کا بیٹا بھی مولی کا مملوک ہوگا اور مملوکہ باندی کے بیٹے کا نسب، جب مولی دعوی کرے تو باندی کی تصدیق کے بغیر بھی مولی سے ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کرکے ام ولد ہو جائے اور چاہے تو عقد کتابت کو پورا کرے۔ اگر اس نے عقد کتابت کو پورا کر دیا تو اس کے واسطے وطی کا عوض مہر ہوتا ہے بچے کا نطفہ حالت کتابت میں قرار پایا ہو یا یں طور کہ باندی نے وقت کتابت سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنا ہو۔ پھر اسے وطی کا عوض مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ اپنے منافع اور کمائی کی زیادہ حقدار ہے اور مولی اس کی نسبت اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اور یہ مہر کی رقم چونکہ اس سے جنسی فائدہ اٹھانے کا بدل ہے لہذا اسی کے لیے ہوگی۔ اور اگر باندی نے اپنے آپ کو عاجز ظاہر کر دیا اور مولی کی ام ولد ہوگئی تو اس کا حق مہر ساقط ہو جائیگا۔

○ مولی اگر اپنے مکاتب غلام یا باندی کو مدبر (بعد از وفات آزاد) بنا دے تو بھی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو توڑ دے اور چاہے تو پورا کرے کیونکہ اب آزادی اس کی طرف دو جہت (تدبیر اور کتابت) سے متوجہ ہوگئی ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جونسی جہت چاہے اختیار کرے۔ اور اگر اس

کا مولیٰ فوت ہو گیا اور وہ تہائی مال سے نہ نکل سکتا ہو تو اس کی مختلف صورتیں ہم نے پیچھے بیان کر دی ہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کی باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا جبکہ اس بچے کا کوئی معروف نسب نہ ہو نیز اس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں ٹھہرا ہوا تو مولیٰ کا دعویٰ صحیح ہے البتہ بطور استحسان مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب الاستیلاء میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

○ مکاتب کو بدلِ کتابت کے لیے قید میں نہیں ڈالا جائے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا ناقص دَین (قرض) ہے چنانچہ عام علماء کے نزدیک بدل کتابت کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک چونکہ یہ دَین ہے لہٰذا باقی دیون (قرضوں) کی مانند اس کی ضمانت اٹھانا بھی صحیح ہوگا۔ اس مسئلے میں عام علمائے حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت کا حکم یہ ہے کہ ضامن کے لیے اس جملہ رقم کے مطالبے کا حق ثابت ہو جاتا ہے جو اصل لین دین کرنے والے کے ذمہ میں ہوتی ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اصل عاقد کے ذمہ میں ایسا دَین (قرض) ہے جس کے لیے قید کیا جا سکتا ہے اور ایسا دین بھی ہے جس کے لیے قید نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ہم کفالت (بدل کتابت کی ضمانت) کو جائز ٹھہرائیں تو اس سے مکفول عنہ (جس کی جانب سے ضمانت اٹھائی گئی۔ مکاتب) کے ذمہ میں جو کچھ دین ہے اس کا مطالبہ کفیل نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دوسرے دیون کے برعکس اس دَین (بدلِ کتابت) میں کفالت کا حکم ثابت نہیں ہو سکے گا۔

بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام

وہ احکام جن کا تعلق بدلِ کتابت کی ادائیگی سے ہے' ان میں سے سب سے پہلا حکم تو یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہو جائے گا اور عام علماء کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ تمام بدل کتابت کی ادائیگی نہ کر لے۔ یہی قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰؓ کا کہنا ہے کہ بدل کتابت کا جتنا حصہ ادا کرے گا اسی قدر آزاد ہو جائے گا اور باقی غلام رہے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ جب وہ اپنی قیمت کے بقدر رقم ادا کرے گا تو آزاد ہو جائے گا پھر باقی بدل کتابت ادا کرنے میں بمنزلہ مقروض آدمی کے ہو جائے گا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس سلسلے میں یہ فرمایا کہ غلام کو اس کے آقا نے جب مکاتب بنا دیا تو وہ عام قرضداروں میں سے ایک قرض دار بن گیا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان (ابن عباسؓ) کے نزدیک مکاتب نفس عقد کتابت ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور امام محمد بن حسن نے قاضی شریح سے بھی اسی کی مثل قول نقل کیا ہے۔

مندرجہ بالا اقوال میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت معاوضہ کا عقد ہے۔ پھر غلام نے بدل کتابت کا کچھ حصہ جب مولیٰ کو ادا کر دیا تو مولیٰ اتنے حصے (رقم) کا مالک ہو گیا اور اگر مولیٰ بدل کتابت کی اس ادا شدہ رقم کا مالک نہ قرار پائے تو مولیٰ کے لیے بدل اور مبدل (وہ چیز جس کے بدلے میں کوئی چیز دی جائے) دونوں کی ملک جمع ہو گی اور یہ چیز ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی قیمت ایک مالیت ہے اگر غلام کو اس کی قیمت سے کم کی ادائیگی پر آزاد قرار دیا جائے تو اس میں مالک کا نقصان ہے اور جب وہ اپنی پوری قیمت ادا کر دے تو اس وقت اسے آزاد قرار دینے میں مالک کو کوئی نقصان نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے

قول کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو اگر نفس عقد کتابت سے آزاد قرار نہ دیا جائے تو مولیٰ کے واسطے اپنے غلام پر دین (قرض) واجب ہوگا حالانکہ مولیٰ کے لیے اپنے ہی غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقد کتابت دراصل مال کے عوض آزاد کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مال کے عوض آزادی کا پروانہ دے اور غلام اس مال کو دینا قبول کرلے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت کے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ حدیث اس مسئلے میں واضح نص ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب کے عتق (آزادی) کو تمام بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا ہے تو جب تک تمام بدل ادا نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا جیسا کہ وہ اپنے غلام سے اگر یہ کہتا کہ "جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہوگا" تو یہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ہزار درہم کی ادائیگی نہ کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

بدل کتابت کے عوض کا حکم پھر عتق (آزاد ہونا) جس طرح مقررہ بدل کتابت ادا کرنے سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مقررہ بدل کتابت کے عوض کوئی اور چیز ادا کرنے سے بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ کسی چیز کا عوض اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا یہ عوض ایسے ہی ہے جیسے بیع وغیرہ کے معاملات میں ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت غلام کے ذمہ میں قرض ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کے عوض کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ بعینہٖ اس کے ساتھ۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اسے ادائیگی سے بالکل بری الذمہ قرار دے دیا تو بھی اس (مکاتب) کے واسطے عتق (آزاد ہونا) ثابت ہو جائے گا۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم ان شاء اللہ بیان کریں گے۔

مکاتب کے بیٹے کا حکم مکاتب جب بدل کتابت کی ادائیگی کر چکا اور آزاد قرار پا گیا تو اس کا وہ بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کی حالتِ کتابت میں پیدا ہوا ہے مثلاً مکاتب کے ہاں ایک باندی سے لڑکا پیدا ہوا جسے اس نے خریدا تھا تو وہ بھی باپ کے ساتھ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ باپ کے تابع ہو کر مکاتب ہوا تھا جب باپ آزاد ہوا تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا اگرچہ مکاتب ہے مگر مولیٰ بیٹے سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ عقدِ کتابت میں بطور مقصود کے نہیں بلکہ تابع ہو کر داخل ہے لہٰذا مولیٰ متبوع (اصل مکاتب) کے ہوتے ہوئے تابع سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح اپنی کمائی میں سے بدل کتابت کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کی کمائی میں سے ادائیگی پر بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹے کی کمائی والد کی کمائی ہی ہوتی ہے۔ پھر مکاتب نے جب ادائیگی کر دی تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گا اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا اسی طرح کتابت میں اس کا مشترک بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا نیز اس کے بیٹے کی اولاد در اولاد اگرچہ جتنی نیچے چلی جائے اور اس کے والدین، اگرچہ جتنے اوپر چلے جائیں، جب مکاتب نے انہیں خریدا

ہو تو وہ بھی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے کی مانند کتابت میں برابر کے داخل ہوں گے۔ اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب مال چھوڑے بغیر مرجائے تو مکاتب کے خریدے گئے بیٹے اور والدین سے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی بدل کتابت ادا کرو یا تمہیں حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے" لیکن اس کے برعکس اس بیٹے کو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ یہ نہیں کہا کہا جائے گا جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مکاتب کے محرم رشتہ داروں کا حکم

باقی رہا یہ سوال کہ اولاد اور والدین کے علاوہ مکاتب کے باقی محرم رشتہ دار مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ بھی کتابت میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے یہ فرمایا کہ وہ داخل نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ داخل ہیں اور وہ اولاد یا والدین کے بمنزلہ قسطوں میں بدل کتابت ادا کریں گے۔ اسی اختلاف میں صاحبین کی اصل یہ ہے کہ ان مذکورہ محرم رشتہ داروں کا جب کوئی آزاد آدمی خرید کر مالک بنے تو وہ اس پر خود بخود آزاد ہو جاتے ہیں اور جب کوئی مکاتب غلام ان کا مالک بنے گا تو وہ اس پر مکاتب ہو جائیں گے اور اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبت چونکہ ایک ایسا عقد ہے جو غلام کو آزادی کی طرف لے جاتا ہے لہٰذا اس میں حقیقی آزادی کا اعتبار کیا جائے گا اور حقیقت میں حکم یہی ہے یعنی ایک آزاد آدمی نے باپ یا بیٹے کو خریدا تو جیسے یہ آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح آزاد نے سگے بھائی کو خریدا تو وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں قسم کے اقرباء میں فرق نہیں کہ دونوں آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہوگا کہ دونوں مکاتب ہو جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تو باپ یا بیٹے یا بھائی وغیرہ میں سے کسی کا بھی مکاتب ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مکاتب کی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جس میں اس کا اختیار مسلوب ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ مملوک (غلام) ہے لہٰذا یہ ملکیت محض احسان اور آزاد کرنے میں ظاہر (مفید) نہیں ہوگی۔ البتہ صرف اپنی جان کی آزادی کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیٹے و باپ کی آزادی بھی چونکہ انسان کی بمنزلہ اپنی آزادی کے ہے اس لیے ان کے آزاد، بھی یہ ملکیت ظاہر ہوگی مگر باقی محرم رشتہ داروں میں چونکہ یہ چیز نہیں پائی جاتی لہٰذا ان کے بارے میں حکم اپنی اصل (مکاتب کا آزاد نہ کر سکنے) پر باقی رہے گا پھر ایک اور جہت سے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا بھی کتابت میں داخل نہ ہو کیونکہ بیٹا اس کی کمائی ہے اور آزادی کا حق کمائیوں میں سرایت نہیں کرتا جیسا کہ ام ولد کے بیٹے یا مدبر کے بیٹے میں آزادی کا حق سرایت نہیں کرتا مگر قرابت ولاد (بیٹے) کو بطور استحسان آزادی کا حکم دیا گیا ہے۔ البتہ مکاتب کا وہ بیٹا جو عقد کتابت سے پہلے کا ہے وہ کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ وہ مولیٰ ہی کا ہوگا۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب باندی کے درمیان کسی لڑکے کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس کے نتیجے میں مولیٰ کہے کہ یہ لڑکا عقد کتابت سے پہلے پیدا ہوا تھا اور مکاتبہ باندی کہے کہ بعد از عقد پیدا ہوا ہے تو دیکھا جائیگا کہ اگر لڑکا مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو پھر اس کا قول معتبر ہوگا اور

اگر لڑکا مکاتبہ کے ہاتھ میں ہو تو مکاتبہ کی بات مانی جائے گی اور اس اختلاف میں ظاہر حال کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو اجرت پر رکھے اور اجارۃ کی مدت گزر جانے پھر غلام کو اجرت پر لینے والے اور دینے والے کے درمیان اختلاف رونما ہو جائے جس کے نتیجے میں مستاجر (اجرت کرایہ پر لینے والا) یہ دعویٰ کرے کہ غلام بھاگ گیا تھا اور مؤاجر (غلام کو اجرت کرایہ پر دینے والا) اس چیز کا انکار کرے تو دیکھا جاتا ہے کہ غلام اگر فی الحال آبق (بھاگنے والا) ہو تو مستاجر کا قول مانا جاتا ہے اور اگر فی الحال آبق نہ ہو بلکہ مستاجر کے پاس ہی ہو تو مؤاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح پن چکی میں پانی کے جاری رہنے اور منقطع ہو جانے کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ پانی اگر فی الحال منقطع ہو تو مستاجر (کرایہ پر لینے والے کی بات) مانی جاتی ہے اور اگر پانی جاری ہو تو پھر مؤاجر (کرایہ پر دینے والے) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر غلام کے بھاگ جانے اور پانی کے منقطع ہونے پر تو دونوں متفق ہوں لیکن غلام کے فرار کی اور پانی کے منقطع ہونے کی مدت میں اختلاف کریں تو پھر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کی بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ زیادہ کرایہ کے واجب ہونے کا منکر ہے۔

مولیٰ یا مکاتب کی موت کی صورت میں عقد کتابت کا حکم

بدل کتابت کی ادائیگی کا مولیٰ و مکاتب (عاقدین) کی زندگی میں ہونا یا ان کی موت کے بعد ہونا برابر ہے۔ حتیٰ کہ مولیٰ اگر مر گیا اور مکاتب نے اس کے ورثاء کو بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ عقد بالاتفاق مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا۔ اسی طرح مکاتب اگر اتنا کافی مال چھوڑ کر مرا کہ جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا اور اس کا ترکہ مولیٰ کو دے دیا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مکاتب کی موت سے عقد کتابت فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکاتب کی موت سے یہ عقد فسخ ہو جاتا ہے (ٹوٹ جاتا ہے) پھر ائمہ کے اس اختلاف کی وجہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ صحابہ کرام کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مکاتب جب کافی مال چھوڑ کر مرے جس سے بدل کتابت ادا کیا جا سکتا ہو تو کیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرتا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں؟ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرتا ہے لہٰذا اس کے بدل کتابت کو ادا کیا جائے گا اور اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا۔ اسی قول کو ہمارے اصحاب (احناف) نے لیا ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے خیال میں وہ غلام ہونے کی حالت میں مرتا ہے لہٰذا اس کا تمام متروکہ مال مولیٰ کے لئے ہے۔ اسی قول کو امام شافعیؒ نے لیا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب کو اگر آزاد قرار دیا جائے تو یہ اقدام دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے موت سے پہلے آزاد قرار دیا جائے گا یا موت کے بعد۔ موت سے پہلے اسے آزاد قرار دینے کی تو کوئی صورت نہیں کیونکہ عتق (آزاد ہونا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہے اور ادائیگی چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے موت

سے پہلے آزادی بھی نہیں پائی جائے گی۔ اسی طرح موت کے بعد بھی اسے آزاد قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ عتق کا محل فوت ہوچکا ہے کیونکہ عتق کا محل (آزادی کے نازل ہونے کی جگہ) غلامی تھی جو غلام کی موت کے ساتھ فوت ہوچکی ہے۔ اور کسی شئے کا اس کے غیر محل میں ثابت کرنا محال ہے لہٰذا بعد از موت آزادی کا قول بھی ٹھیک نہیں۔ اور نہ ہی یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری جزء (لمحے) کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اس وقت آزادی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ جو چیز بطور اضافت ثابت ہو وہ فی الحال بھی ثابت ہوتی ہے پھر بطور اضافت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ایک آدمی کسی دوسرے کا مال فروخت کردے تو اس سودے کا صحیح ہونا تمہارے (احناف کے) نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے اب مال اگر ہلاک ہوگیا پھر مالک نے اس سودے کی اجازت دے دی یعنی اسے جائز قرار دے دیا تو یہ اجازت اس شئے کو لاحق نہیں ہوگی کیونکہ حکم بوقت اجازت بطور اضافت کے ثابت ہوتا ہے یعنی اس اجازت کو سودے کے وقت کی طرف منسوب کردیا جاتا ہے لہٰذا فی الحال اس چیز کی رعایت کی جائے گی کہ حکم کا محل قائم بھی ہے یا نہیں۔ چونکہ اجازت کا محل ہی نہیں رہا اس لئے اجازت اس سودے کو لاحق ہی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں عتق کا محل (مکاتب) چونکہ فی الحال عتق (آزادی) کو نہیں اٹھا سکتا لہٰذا اسے زندگی کے آخری جزء کی طرف منسوب بھی نہیں کیا جائے گا۔

احناف کی دلیل حضرت قتادہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا کیا حضرت شریح نے مکاتب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جب وہ کافی مال چھوڑ کر مرجائے اور اس کے ذمہ قرض بھی ہو تو پہلے کتابت کا دین (قرض) ادا کیا جائے گا بعد میں دوسرا دین (قرض)؟ حضرت سعید نے فرمایا کہ شریح نے اگرچہ وہ قاضی تھے، اس معاملے میں غلطی کی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مکاتب جب مال چھوڑ کر مرے اور اس پر قرض بھی ہو تو پہلے اس کا دوسرا قرض ادا کیا جائے گا اور بعد میں کتابت کا قرض۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ کا اختلاف صرف ادائیگی قرض کتابت کی ترتیب میں ہے نہ کہ اس کے وجوب میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مکاتب کی موت کے بعد عقد کتابت کے باقی رہنے پر صحابہ کا اتفاق ہے۔ بلکہ قتادہ کی روایت کے الفاظ تو صحابہ کے اجماع کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس قسم کے اتفاق کو جھٹلایا نہیں جاسکتا لہٰذا اس سے تجاوز نہیں کیا جائے گا بخلاف امام شافعی کے کیونکہ عتق (آزادی) دراصل مولیٰ کو بدل کتابت سونپ دینے کی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ پھر یہ سپردگی کبھی تو بطریق "استیفاء" صورت اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی بعینہٖ مقررہ بدل مولیٰ وصول کرلے اور کبھی صرف معنوی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے مثلاً یہ کہ مولیٰ مقررہ بدل کے عوض کوئی اور چیز لے لے یا بطریق "ابراء" بدل وصول کرلے جس میں مکاتب کی طرف سے ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی کیونکہ عتق بالکل بغیر ادائیگی کے بھی ثابت ہوسکتا ہے اور بدل کتابت بعض اوقات یا تو بذریعہ استیفاء صورۃً اور معنیً مولیٰ کے سپرد کیا جاتا ہے اور بذریعہ ابراء صرف معنیً نہ کہ صورۃً بطریق استیفاء بدل وصول کرنیکی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد مولیٰ اور مکاتب کے درمیان عقد معاوضہ ہے اور اس عقد کا مولیٰ کی جانب میں حکم یہ ہے کہ مولیٰ بدل کا مالک ہوگا اور

وہ بدل اس کے حوالے کیا جائے گا اور مکاتب کی جانب میں حکم یہ ہے کہ اس کی گردن حریت (آزادی) کے ساتھ محفوظ نیز اس کی اولاد اور کمائی بھی محفوظ ہوجائے گی اور عقد کے ساتھ ہی مولیٰ کا دست قدرت اس سے زائل ہوجائے گا اور وہ غلام اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوگا البتہ مُبْدَل (مکاتب کی گردن) میں مولیٰ کی ملکیت ثابت رہے گی اور اگر مکاتب کی طرف سے کوئی آدمی بطور احسان بدل کتابت کی ادائیگی کرے اور مولیٰ اس کو قبول کرلے تو یہ صحیح ہے اور اگر مولیٰ خود مکاتب کو بدلِ کتابت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو بھی جائز ہوگا اور مکاتب آزاد ہوجائے گا۔

اگر مکاتب نے بدل کتابت کا ادا کرنا کسی اپنے مقروض کے سپرد کردیا، جس پر اس کی کمائی میں سے کوئی قرض ہے، تو یہ سپرد کرنا صحیح ہوگا اور مکاتب آزاد ہوجائے گا اور جب بدل میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہوجائے تو مناسب ہے کہ مُبْدَل (جس کے عوض بدلہ دیا جائے یعنی مکاتب کی گردن) اس کی ملکیت سے نکل جائے اور مکاتب کی گردن مکاتب کے اپنے حوالے کردی جائے تاکہ معاوضہ کے عقد میں مساوات ثابت ہوسکے کہ یہ معاوضہ حقیقت میں بدل اور گردن کے درمیان ہے جیسا کہ باقی تمام عقود معاوضات مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ وغیرہ میں ہوتا ہے اور جیسا کہ خلع (مال کے عوض طلاق) اور مال کے بدلے اعتاق میں ہوتا ہے۔ مگر یہاں (عقد کتابت میں) مکاتب کی گردن سے اگر عقد کتابت کے ساتھ ہی مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا ثابت ہوجائے تو دین غلام کے ذمہ میں باقی رہے گا جس سے مولیٰ کو نقصان ہوگا نتیجۃً لوگ عقد کتابت سے رک جائیں گے لہٰذا اس عقد کو باقی عقد معاوضات کے برخلاف جائز رکھا گیا کہ اس میں فی الحال مبدل (غلام) سے مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ اس کو پورا پورا بدل دے دیا جائے گا اور ایسا کرنے میں آقاؤں کی رعایت اور ان کے لیے عقد کتابت باندھنے میں ترغیب ہے اور اس میں غلاموں کی بھی رعایت کی گئی ہے تاکہ وہ آزادی تک بآسانی پہنچ سکیں۔

مکاتب کی زندگی کا جب آخری وقت آجائے گا اور وہ کمائی سے عاجز ہوجائے گا تو بدل کتابت کا دَین (قرض) اس کے ذمہ سے اس کی کمائیوں (مال) کی طرف منتقل ہوجائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے قرض کے معاملے میں ہوتا ہے۔ مگر بعض اوقات یہ مال بسبب ضائع ہوجانے یا ورثاء کے قبضہ کرلینے کے مولیٰ کو نہیں دیا جاسکتا۔ جب بدل کتابت مولیٰ کو دیدیا جائے گا تو بدل کتابت مولیٰ کے حوالے کردینے کی شرط پوری ہوگئی لہٰذا مبدل (مکاتب کی گردن) کو مکاتب کے حوالے کیا جائے گا۔

باقی رہی بطریق "ابراء" بدل کتابت وصول کرنے کی صورت تو وہ یہ ہے کہ مکاتب جب اپنی زندگی کے آخری لمحات تک پہنچ گیا تو اس سے بدل کتابت کی ادائیگی کا مطالبہ ساقط ہوجائے گا کیونکہ اب یہ بذات خود ادا کرنے سے عاجز ہوگیا ہے۔ اب یہ مطالبہ اس کے مال کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ لہٰذا اس بدل کتابت کے لیے مکاتب کے وصی یا وارث یا قاضی کے وصی سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جب مکاتب کا نائب بدل کو ادا کردے گا تو یہ مطالبہ گویا مکاتب کی زندگی کے آخری لمحات میں اس سے ساقط ہوگیا۔ بنابریں وہ بدل کتابت سے بری قرار دیا جائے گا اور بدل کتابت کا مطالبہ اس سے زندگی کے

آخری لمحات میں ساقط ہو جائے گا پس وہ آزاد بھی اسی وقت ہو گا — علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قول کا جواب یوں بھی دیا جا سکتا ہے کہ عقد کتابت میں مکاتب ہی کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ مولی کو مقررہ بدل کتابت وصول ہو جائے چاہے یہ وصولی بطریق استیفاء (پورا پورا لینا) صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہو یا بطریق ابراء (جس کی وضاحت ابھی گزری) کے طور پر ہو ہمارے بعض ائمہ کا زیر بحث صورت میں یہ کہنا کہ بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد عتق بطور "مقصور" ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے ہوتا ہے، نہ پہلے سے ثابت ہوتا ہے اور نہ پہلے کسی وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے اور وہ مکاتب حکمی طور پر زندہ باقی سمجھا جاتا ہے تاکہ آزادی کے شرف کی حفاظت کی جا سکے جیسا کہ مولی کو بعد از موت حکماً زندہ سمجھا جاتا ہے تاکہ عقد کتابت کے شرف کا بچاؤ کیا جا سکے۔ اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہو گا۔ جیسا کہ خلافیات میں اس کی پوری بحث گزر چکی ہے۔

مکاتب کے ترکہ کا حکم اگر مکاتب غلام مر گیا اور اس نے ایک تو حقوق واجبہ پورا کرنے کے لائق مال چھوڑا دوسرے اپنی وہ آزاد اولاد بھی چھوڑی جو اس کے ہاں کسی آزاد عورت سے پیدا ہوئی تھی تو پہلے اس کے ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ اس کی آزاد اولاد کے درمیان میراث ہو گا کیونکہ اس صورت میں مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو کر مرا ہے لہٰذا اس کی آزاد اولاد اس کی وارث ہو گی۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد جو اس کی کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے وہ بھی وارث ہو گی کیونکہ وہ اس کی اتباع میں مکاتب تھی جب مکاتب خود اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو گیا تو اس کی اتباع میں وہ اولاد بھی آزاد ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مرا اور اس کی اولاد بھی آزاد ہو گئی تو وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد اور اس کے ماں باپ جنہیں اس نے حالت کتابت کے دوران خریدا تھا، وہ بھی وارث ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کا وہ لڑکا بھی اس کا وارث بنے گا جسے اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو گیا ہے لہٰذا وارث ہو گا۔ البتہ مکاتب غلام کا وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو۔ وارث نہیں بنے گا کیونکہ لڑکا اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد نہیں ہوتا چنانچہ اس کا باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا تو وہ مکاتب تھا اور قاعدہ ہے کہ مکاتب آزاد آدمی کا وارث نہیں بنتا۔

مسائل: اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑا ہے۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ دین کتابت کے علاوہ کسی اجنبی اور مولی کا قرض ہے۔ مزید برآں اس نے غلام کو مدبر کرنے وغیرہ کی کچھ وصیتیں بھی کر رکھی ہیں۔ ادھر اس کا کوئی آزاد لڑکا یا ایسا لڑکا ہے جو حالت کتابت کے دوران اس کے ہاں باندی سے پیدا ہوا ہے تو سب سے پہلے اجنبی آدمی کا قرض پھر مولی کا قرض اور آخر میں کتابت کا قرض ادا کیا جائے گا اور باقی مال اس کی ساری اولاد کے درمیان میراث ہو گا اور اس کی تمام وصیتیں باطل ہو جائیں گی۔ وصیتوں کا باطل ہونا دو وجہ سے ہے۔ ایک وجہ "تدبیر" کے ساتھ

خاص ہے اور دوسری وجہ تمام وصیتوں کو شامل ہے۔ پہلی وجہ یعنی تدبیر کی وصیت کا باطل ہونا اس لیے ہے کہ مدبر آقا کی موت سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مکاتب کی موت کے بعد جب بدل کتابت کی ادائیگی کی جائے گی تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء (لمحہ) میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور وہ جزء یا گھڑی اتنی لطیف ہوتی ہے کہاں میں وصیت کرنے کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ پھر مکاتب کے ترکہ کی ملکیت از خود وارث کی طرف منتقل ہوگئی لیکن موصی لہٗ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کے لیے ترکہ میں ملکیت اس وصیت سے ثابت ہوتی ہے جو وصیت کرنے والے نے کی ہو تو اس کی زندگی کی آخری گھڑی میں جب وصیت کرنے کی گنجائش ہی نہ تھی تو اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں بخلاف میراث کے کیونکہ ترکہ میں ملکیت از خود ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ مذکورہ وجوہ کی بناء پر تمام وصیتیں جب باطل قرار پائیں تو قرضہ جات باقی رہے۔ اب ان کی ادائیگی کی ترتیب کیا ہوگی ؟ تو اس ترتیب میں سب سے مقدم اجنبی آدمی کا قرض ہوگا کیونکہ ترکہ سے متعلق قرضہ جات میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے زیادہ قوی قرضے کو ادا کیا جاتا ہے پھر درجہ بدرجہ اس سے کم درجہ کے قرضہ کو۔ جیسا کہ مرض الموت کے قرضہ کے ساتھ حالت تندرستی کے قرضہ میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے اجنبی آدمی کا قرض مولیٰ کے قرض سے زیادہ قوی ہے کیونکہ غلامی کے باعث مولیٰ کا قرض تو باطل ہو جاتا ہے لیکن اجنبی آدمی کا قرض باطل نہیں ہوتا بلکہ اجنبی آدمی کے قرضہ میں غلام کو بیچ دیا جاتا ہے لہٰذا پہلے اجنبی آدمی کے قرض کو ادا کیا جائے گا پھر باقی ترکہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس سے مولیٰ کا قرض اور کتابت کا قرض دونوں اتارے جاسکتے ہوں تو پھر پہلے مولیٰ کا قرض اور اس کے بعد کتابت کا قرض پورا کیا جائے گا کیونکہ مولیٰ کا قرض کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے قرض کی کفالت (ذمہ داری اٹھانا) تو صحیح ہے لیکن کتابت کے قرض کی کفالت درست نہیں۔ اسی طرح مکاتب کتابت کے قرض کو اپنے آپ سے قصداً بھی ساقط کر سکتا ہے بایں طور کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے لیکن مولیٰ کے دوسرے قرض کو قصداً ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عقد کتابت کے ساقط ہونے سے مجبوراً اس قرض کا ساقط ہونا دوسری بات ہے۔ چنانچہ مولیٰ کا قرض زیادہ قوی ہوا لہٰذا کتابت کے قرض پر اسے مقدم کیا جائے گا۔ اور اگر ترکہ اتنا نہ ہو کہ تمام قرضہ جات کو ادا کیا جاسکے تو سب سے پہلے کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا کیونکہ اگر مولیٰ کے دوسرے قرض کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادا کرنا ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جب دوسرا قرض ادا کر دیا گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا۔ نتیجۃً وہ عاجز ہو کر مرا لہٰذا کتابت باطل ہوگئی تو مولیٰ کے اس دوسرے قرض کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہوا کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے سبب وہ مکاتب دوبارہ غلام محض بن گیا ہے۔ اور ظاہر ہے مولیٰ کے واسطے اپنے غلام محض پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر کتابت کے دین کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادائیگی باطل نہیں قرار پائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا قرض اولیٰ قرار پایا لہٰذا پہلے اس کو ادا کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد قرار پا جائے اور مولیٰ کا باقی قرض اس کے ذمہ میں واجب ہوگا جو بسا اوقات مکاتب کا مال ظاہر ہونے پر پورا کر لیا جاتا ہے۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی بچ رہے وہ میراث ہوگا اس کی آزاد اولاد کے لیے جو کسی آزاد عورت کے بطن سے ہے اور اس اولاد کے لیے جو عرصۂ کتابت کے دوران پیدا

ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ اولاد بھی اپنے باپ کے زندگی کی آخری گھڑی میں آزاد ہونے سے آزاد ہو گئی ہے لہٰذا اصل آزاد اولاد کی طرح یہ بھی وارث ہوں گے۔

○ اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے کافی مال چھوڑا۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ کوئی قرض، جنایت قتل خطاء کا تاوان، بدل کتابت کا قرض، اور مہر کی رقم ہے۔ ادھر اس کے کسی آزاد عورت سے آزاد لڑکے ہیں اور اس کے وہ لڑکے بھی ہیں جو عرصہ کتابت کے دوران اس کی باندی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ لڑکے بھی ہیں جن کو اس نے خرید کیا ہے تو ایسی صورت حال میں سب سے پہلے قرض کو، پھر جنایت کے تاوان کو اور پھر کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کے تمام لڑکوں کی میراث ہوگا سب سے پہلے قرض کو ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرض، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے قرض کی ادائیگی کے بعد پھر باقی مال کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں کتابت کا قرض (بدل کتابت) ادا کرنے کی گنجائش ہے تو پہلے جنایت (قتل خطا) کا تاوان دیا جائے گا کیونکہ جب جنایت کا تاوان دے دیا جائے گا تو باقی مال میں اگر بدل کتابت ادا کرنے کی گنجائش نہیں تو مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار پائے گا اور اس طرح گویا دوبارہ غلام محض ہو گیا۔ اور اگر مکاتب کے باقی مال میں بدل کتابت ادا کرنے کی تو گنجائش نہ ہو چاہے جنایت کا تاوان دینے کی گنجائش ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا اور جنایت باطل ہو گی کیونکہ مجنی علیہ (جس پر مکاتب کی طرف سے زیادتی ہوئی تھی) کا غلام کے مال میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف مجرم کی گردن میں تھا اور وہ مر چکا ہے۔ یہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جب قاضی نے مکاتب کی زندگی میں اس کے ازتکاب کردہ جرم کا فیصلہ نہ کیا ہو اور اگر قاضی اس کی زندگی میں جنایت کا فیصلہ سنا چکا ہو تو اس جنایت کے تاوان کا حکم وہی ہوگا جو باقی تمام قرضہ جات کا ہوتا ہے۔ باقی رہا مکاتب کے ذمہ میں مہر کی رقم کا معاملہ، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے مولیٰ کی اجازت سے صحیح نکاح کیا تھا تو وہ مہر اس کے ذمہ میں قرض ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو باقی تمام قرضوں کا ہے۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تھا تو منکوحہ بیوی کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دی جائے گی جب تک کہ دیگر قرضے، جنایت کا تاوان اور بدل کتابت ادا نہ کر دیا جائے۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد متروکہ مال میں سے کوئی شے بچ گئی تو اسے اس مہر میں دی جائے گی کیونکہ غلام کے نکاح فاسد میں مہر کی رقم اس کی آزادی کے بعد دی جاتی ہے کیونکہ مولیٰ کے حق میں وہ صحیح نہیں۔ جب مولیٰ کا حق زائل ہو گیا (بدل کتابت دے دیا گیا)، تو اس وقت مہر کی رقم لی جائے گی۔

پھر جب بدل کتابت کی ادائیگی کر دی گئی اور مکاتب کی اپنی اور اس کی اولاد کی آزادی کا حکم لگا دیا گیا تو واجبات کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کی تمام اولاد میں بطور میراث تقسیم ہوگا۔ تمام اولاد میں تقسیم اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد ہو گئے ہیں اسی طرح اس کا وہ بیٹا بھی شامل ہوگا جو اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے البتہ وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو، وارث نہیں بنے گا کیونکہ وہ اپنے باپ کے آزاد ہونے سے آزاد نہیں ہوتا۔

مکاتب ترکہ نہ چھوڑے تو اس کا حکم

اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لیے کافی مال نہ چھوڑا اور ساتھ ہی ایسا لڑکا بھی پسماندگان میں چھوڑا جو کتابت کے دوران پیدا ہوا مثلاً اس کی ایسی باندی سے لڑکا ہو جسے اس نے دوران کتابت خریدا ہو یا مکاتب نے مولیٰ کی اجازت سے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے لڑکا ہوا پھر مکاتب نے اس باندی کو اور اس کے بیٹے کو خرید لیا یا مکاتبہ باندی نے اپنے مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے لڑکا جنا ہو تو وہ لڑکا اپنے باپ کا بدل کتابت باپ کی مقررہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ادائیگی میں قسطوں کی یہ بات باطل نہ ہوگی کیونکہ مکاتب جب کوئی چیز چھوڑ کر نہیں مرا تو گویا وہ ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا۔ اب لڑکا اس کے قائم مقام ہوا تو سمجھا جائے گا کہ گویا زندہ ہے کیونکہ اگر وہ حقیقتاً زندہ ہوتا تو یقیناً قسطوں میں ادا کرتا۔ لہٰذا اس کا قائم مقام لڑکا بھی اسی طرح قسطوں میں ادائیگی کرے گا۔ اس کے برعکس مکاتب جب ادائیگی کے لائق مال چھوڑ کر مرے تو فی الحال بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اور اس وقت مہلت نہیں دی جاتی بلکہ مہلت دینا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مدیون (جس کے ذمہ دین ہو) کی موت مہلت کو باطل کر دیتی ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں مقروض کے مرنے پر مہلت باطل ہو جاتی ہے۔ جب مذکورہ لڑکے نے کمائی کر کے ادائیگی کر دی تو اس کا باپ آزاد قرار پا گیا اور وہ لڑکا خود بھی آزاد ٹھہرا۔ اور اگر مکاتب نے اپنے پیچھے وہ لڑکا چھوڑا ہو جسے اس نے کتابت کے دوران خریدا تھا تو اسے قسطوں میں ادائیگی کی مہلت نہیں دی جائے گی بلکہ اسے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی اپنے باپ کا بدل کتابت ادا کر دیا تمہیں حالتِ غلامی کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن یہ بات اس لڑکے سے نہیں کہی جائے گی جو مکاتب کے ہاں حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہو بلکہ قسطوں میں ادائیگی کی اسے مہلت دی جائے گی اور فی الحال اسے غلامی کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا ہاں جب وہ خود ایک یا دوسرے قول کے مطابق دو قسطیں ادا نہیں کر سکے گا تو حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔

ان دونوں لڑکوں کے درمیان یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ دونوں لڑکوں کا کتابت میں داخل ہونا (ان کا مکاتب ہونا) اگرچہ بطریق تبعیت ہے یعنی باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے مگر اس لڑکے کی تبعیت (تابع ہونا)، جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے، دوسرے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ سخت ہے جسے کتابت کے دوران خریدا گیا ہے کیونکہ دونوں کی تبعیت باعتبار جزئیت (باپ کے جزء ہونے) کے ہے مگر کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے میں جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل ہوئی ہے لہٰذا وہ لڑکا بمنزلہ خود مکاتب کے ہوگا اور جو حکم خود مکاتب کا تھا وہی اس لڑکے کا ہوگا۔

جب کہ خریدے گئے لڑکے کی جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل نہیں ہوئی لہٰذا پہلے لڑکے سے ایک درجہ نیچے ہوا۔ پس ضروری ہے کہ اس تفاوت کا اظہار احکام کی ترتیب میں بھی ہو جیسا کہ قوی اور کمزور دلائل کے مراتب میں ہوتا ہے۔

الکافی کی شرح میں علامہ قاضی نے زیر بحث مسئلے میں ائمہ کا اختلاف درج کیا ہے اور جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، قاضی صاحب نے اسے امام ابوحنیفہؒ کا قول قرار دیا ہے۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف

ومحمد، کے نزدیک دونوں قسم کے مذکورہ لڑکے برابر ہیں۔ ان کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالتِ کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کا مکاتب ہونا باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے یہی علت خریدے گئے لڑکے میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں برابر ہوں گے۔ امام ابوحنیفہؒ اس توجیہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حالتِ کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کی تبعیت خریدے جانے والے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ قوی ہے لہٰذا اس کی تبعیت کا اس تبعیت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

<u>مسائل</u>: مکاتب اگر ادائیگی کتابت کے لائق مال نہ چھوڑ کر مرا اور ادھر اس کے ذمہ وہ تمام قسم کے قرضے بھی ہوں جن کو ہم نے اوپر بیان کیا تو اس کے لڑکے کو اس امر کا اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان قرضوں میں سے جونسا چاہے پہلے ادا کرے کیونکہ مکاتب نے جب ادائیگی کے موافق مال نہ چھوڑا تو ادائیگی کا انتظام اس کے لڑکے کو کرنا ہوگا جو اپنی کمائی سے پورا کرے گا پس وہ کسی بھی قرضے سے ادائیگی کی ابتداء کرسکتا ہے۔ ہاں اگر وہ ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔ اور اگر مکاتب کا ایک لڑکا غائب اور دوسرا حاضر ہو۔ حاضر لڑکا اگر عوض کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہوگیا تو اسے اس وقت تک حالت غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ غائب لڑکا نہ آجائے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ غائب لڑکا آکر باپ کا عوض کتابت ادا کردے۔

○ اگر مکاتب مرگیا اور اس نے عوض کتابت کے موافق مال کو نہ چھوڑا البتہ ایک ام ولد باندی ترکہ میں چھوڑی۔ تو اب اگر اس ام ولد کے ساتھ اس کا لڑکا نہ ہو تو اسے عوض مکاتبت میں بیچا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا لڑکا موجود ہو تو وہ اس مدت کے اندر اندر سعایت (بدل کتابت کی ادائیگی کا اہتمام) کرے گی جو مکاتب کے لیے مقرر تھی۔ لڑکا چھوٹا ہو یا بڑا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتب نے جب ام ولد باندی کو خریدا تھا اور اس کے ہاں کوئی لڑکا نہیں ہوا تھا تو وہ اس کی مکاتبت میں داخل نہ تھی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکاتب اسے بیچ سکتا تھا لیکن جب اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوگیا تو وہ باندی امام صاحب کے نزدیک اپنے لڑکے کی اتباع میں مکاتبت کے اندر داخل ہوگئی اور اب مکاتب کے لیے اس کا بیچنا جائز نہیں تھا۔ اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بھی ام ولد کو بیچنا جائز نہیں جبکہ اس کا وہ لڑکا اس کے ساتھ ہو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہوگی کہ گویا مکاتب خود موجود ہے کیونکہ بیٹا اس کی جگہ موجود ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک لڑکے کا ہونا یا نہ ہونا، دونوں صورتیں برابر ہیں۔ بہر صورت ام ولد مکاتب کے عوض کتابت میں سعایت کرے گی ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کے سبب آزاد ہونا بمنزلہ نسب کے عتاق کے ہے لہٰذا لڑکے کی موت سے یہ آزاد ہونا باطل نہیں ہوگا پس ام ولد کا حال لڑکے کی موت کے بعد اور پہلے ایک ہی جیسا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور اس ام ولد کے درمیان وراثت نہیں ہے۔ وہ باندی اپنے لڑکے کے مکاتب ہوجانے کی وجہ سے اس کی اتباع میں مکاتبت میں داخل تھی۔ جب لڑکا فوت ہوگیا تو اس کی ماں کی کتابت بھی باطل ہوگئی کیونکہ خود لڑکے کی کتابت موت کے باعث باطل ہوچکی ہے لہٰذا جو آدمی اس کی اتباع میں مکاتب ہوگا اس کی کتابت بھی باطل ہوجائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

○ مکاتبہ باندی نے اگر حالت کتابت میں کوئی لڑکا جنا اور ساتھ ہی حالت کتابت میں ایک اپنا لڑکا خرید ابھی، پھر وہ مر گئی تو یہ دونوں لڑکے قسطوں میں اس کا عوض کتابت ادا کرنے کا اہتمام کریں گے۔ اور جس لڑکے پر ادائیگی لازم ہے وہ وہ ہے جو حالت کتابت میں پیدا ہوا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو لڑکا حالت کتابت میں پیدا ہوتا ہے وہ مکاتب کے قائم مقام ہوتا ہے اور جس لڑکے کو حالت کتابت میں خریدا گیا ہو وہ بالاتفاق یا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قائم مقام نہیں ہوتا۔ البتہ وہ دوران کتابت پیدا ہونے والے بھائی کی اتباع میں عوض کتابت کی ادائیگی کے لیے کمائی کرے گا۔ لہٰذا اس ... خریدا واجب نہیں۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں بیان کیا ہے کہ مکاتبہ باندی اگر خریدے ہوئے لڑکے کے سوا کوئی لڑکا نہ چھوڑے تو اسے عوضِ کتابت میں بیچ دیا جائے گا الّا یہ کہ وہ فوراً عوض کتابت ادا کرے۔ اور ہم نے جو یہ کہا کہ عوض کتابت کی ادائیگی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے پر ہوگی تو اس لیے کہ خریدا ہوا لڑکا بالاتفاق یا امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق مکاتب کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اور مکاتبہ باندی اگر خود زندہ ہوتی تو وہ اپنے خرید کردہ لڑکے کی کمائی کی اسی طرح مالک ہوتی جس طرح دوران کتابت پیدا ہونے والے کی کمائی کی مالک تھی۔ چنانچہ خرید کردہ لڑکے نے اگر کمائی کر کے اپنی ماں کا عوض کتابت ادا کر دیا تو اس کے لیے اپنے بھائی سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے ماں ہی کی کمائی سے عوض کتابت ادا کیا ہے کہ خریدے ہوئے لڑکے کی کمائی بھی ماں ہی کی کمائی متصور ہوتی ہے۔ اور اگر اس کی ماں زندہ ہوتی اور وہ اپنی گرہ سے اس کا عوض کتابت ادا کرتا جس کے نتیجے میں اس کی ماں آزاد ہو جاتی تو بھی وہ اپنے دوسرے بھائی سے، جو حالتِ کتابت میں پیدا ہوا ہے، کسی قسم کا مطالبہ نہیں کر سکتا تھا اسی طرح اس کی موت کے بعد کا حکم ہے۔ اسی طرح دوران کتابت پیدا ہونے والا لڑکا اگر اپنی کمائی سے ماں کا عوض کتابت ادا کر دے تو اس کے لیے اپنے بھائی سے کسی قسم کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ یہ بات یعنی مطالبہ نہ کرنا اس وقت ہے جب حالت کتابت میں مولود لڑکے نے عوض کتابت اس مال سے ادا کیا ہو جسے ان کی ماں نے چھوڑا تھا مگر جب وہ ادائیگی اس مال سے کرے جسے اس نے خود کمایا ہو تو نصف عوض کا اپنے خریدے ہوئے بھائی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں حالت کتابت کے اندر مولود لڑکے کا حکم مذکور نہیں وہاں صرف خریدے ہوئے لڑکے کا حکم ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے تو اپنے بھائی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر یہ خریدا ہوا لڑکا کوئی مال کمائے تو اس کے دوسرے بھائی کو، جو حالت کتابت میں پیدا ہوا تھا، یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس سے مال لے اور اس سے عوض کتابت کی ادائیگی میں مدد حاصل کرے۔ اس لیے کہ دورانِ کتابت مولود لڑکا ماں کا قائم مقام ہے اور وہ ماں خود اگر زندہ ہوتی تو خریدے ہوئے لڑکے کی کمائی کو لے سکتی تھی اسی طرح جو لڑکا اس کا قائم مقام ہے وہ بھی اپنے بھائی سے اس کی کمائی لے سکتا ہے۔ اسی طرح جب وہ (دورانِ کتابت مولود لڑکا) اپنے دوسرے خریدے ہوئے بھائی کو کسی کام میں لگانا چاہے تاکہ اس کی مزدوری حاصل کر کے عوض کتابت میں مدد چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ اسی طرح قاضی اگر مولود لڑکے کو خود مزدوری کرنے کا حکم دے یا اس کے خریدے ہوئے بھائی کو محنت مزدوری کا حکم دے اور وہ اس کی مزدوری سے ادائے عوض کتابت میں مدد حاصل کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے

البتہ دوران کتابت مولود لڑکے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اور عوض کتابت کی ادائیگی سے پہلے جو مال کمایا وہ اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے عقد کتابت میں داخل اور اس کے قائم مقام ہے لہٰذا جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو مال اس کے خریدے ہوئے بھائی نے کمایا وہ ماں کے ترکہ میں شمار ہوگا لہٰذا اسی سے عوض کتابت ادا کیا جائے گا اور عوض کتابت کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچ رہے گا وہ دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوگا اور ان دونوں بھائیوں کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوران کتابت مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے لہٰذا اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا تھا اور مکاتبہ کی کمائی چونکہ اس کی اپنی ہی ہوتی ہے اس لیے اس کے قائم مقام لڑکے کی کمائی بھی قائم مقام ہی کی ہوگی اور جو لڑکا خریدا گیا ہے وہ اپنی ماں کے قائم مقام نہیں سوائے اس کے کہ وہ جو کچھ کمائے گا، اس کی ماں کی کمائی متصور ہوگی تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے وہ مال چھوڑ کر مری اور اگر وہ مال چھوڑ کر مرتی تو قاعدہ یہ تھا کہ پہلے اس مال سے اس کا عوض کتابت دیا جاتا اور باقی مال دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث شکل میں ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ساری تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں لڑکے اپنی ماں کے قائم مقام ہوں گے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے بھائی کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک اگر اکیلا موجود ہوتا تو اپنی ماں کا قائم مقام ہوتا اور قسطوں میں ادائیگی کرتا اسی طرح جب دونوں اکٹھے ہو گئے تو دونوں قائم مقام ہوں گے اور کوئی ایک دوسرے سے ادنیٰ نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

مکاتبتِ فاسدہ کا بیان

مکاتبت فاسدہ وہ ہے جس میں اس عقد کی صحت کے لیے پہلے ذکر کی گئی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ لہٰذا ایسی مکاتبت سے کوئی ایسا حکم ثابت نہ ہوگا جس کا تعلق ادائیگی عوض سے پہلے کے ساتھ ہو کیونکہ مکاتبہ صحیحہ سے جو تصرف و اختیار مالک سے منتقل ہو کر مکاتب کو مل جاتا ہے، مکاتبت فاسدہ مالک سے اس تصرف کے زائل ہونے کو واجب نہیں کرتی۔ لہٰذا مکاتبت فاسدہ کے بعد مکاتب کا حال وہی ہوتا ہے جو اس عقد سے پہلے تھا۔ البتہ عقد کتابت کا وہ حکم جس کا تعلق ادائیگی عوض سے ہے یعنی مکاتب کا آزاد ہو جانا تو اس حکم کے ثابت کرنے میں مکاتبت فاسدہ مکاتبت صحیح کی مانند ہے۔ چنانچہ مکاتب نے اگر عوض کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جب عوض پر قبضہ حاصل کر لیا جائے تو عقد فاسد بھی عقد صحیح کی مانند ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت فاسدہ میں مکاتب جب ادائیگی کر چکے تو بوجہ آزاد ہونے کے اس کی گردن کو تو نہیں لوٹایا جا سکتا البتہ اس پر اپنی ذات کی قیمت مولیٰ کو ادا کرنا لازمی ہوتا ہے اور کتابت صحیحہ میں مقررہ عوض دینا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے۔ دراصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا تاوان اس کی مثل سے دیا جاتا ہے اور قیمت ہی اس شئے کی مثل ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت اس کی کل مالیت کا تاوان ہے۔ جب کسی چیز کا صحیح عوض مقرر ہو تو اس وقت تو وہی مقررہ عوض لیا جائے گا تاکہ قیمت کی جہالت کے باعث فساد عقد سے بچا جائے مگر جب مقررہ عوض ہی میں فساد واقع ہو جائے تو اب قیمت کی جہالت سے بچنے کا کوئی مفہوم نہیں لہٰذا

اب اصل شئے یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ عقد بیع وغیرہ کے فاسد ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح فاسد کتابت میں مولی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کی مرضی کے بغیر بھی عقد کتابت کو توڑ دے اور اسے حالت غلامی میں لوٹا دے مگر صحیح عقد کتابت میں وہ ایسا غلام کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ البتہ غلام صحیح اور فاسد ہر دو عقد میں مولی کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو توڑ سکتا ہے کیونکہ عقد فاسد تو مولی اور مکاتب دونوں کے حق میں لازم نہیں اور صحیح عقد صرف مولی کے حق میں لازم ہے نہ کہ مکاتب کے حق میں۔ پھر مکاتب نے جب عقد فاسد میں ادائیگی کر دی تو مقررہ عوض اور غلام کی قیمت کو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جس کی رقم زیادہ ہوگی وہ مولی کو دی جائے گی۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔

پھر یہ ادائیگی مولی کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو دونوں صورتوں میں استحسان کی رو سے مکاتب آزاد ہو جائے گا مگر قیاس یہ چاہتا ہے کہ اگر ورثاء کو ادائیگی کرے تو آزاد نہ ہو اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد کتابت میں عتق (آزاد ہونا) تعلیق بشرط کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عقد کتابت میں معاوضہ اور یمین دونوں قسم کا مفہوم ہے۔ جب معاوضہ کا معنی باطل ہو گیا تو یمین کا معنی باقی رہا اور یمین حلف اٹھانے والے کی موت سے باطل ہو جاتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کتابت فاسدہ سے مولی کی ملکیت کا زائل ہونا واجب نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کی ملکیت باقی رہی اور مکاتب کی ادائیگی سے پہلے مولی مر گیا تو مکاتب کی ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی لہٰذا اب وہ ادائیگی عوض سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور بطور استحسان مکاتب کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے فاسد ہو جانے کے باوجود اس میں معاوضہ کا مفہوم موجود ہے اور اس میں عتق (آزاد ہونا) معاوضہ کے طریق سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تعلیق بالشرط کے طریق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں قیمت واجب ہوتی ہے اگر اس میں عتق محض یمین سے ہوتا تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوتی کیونکہ قیمت یمین کے تحت داخل نہیں تھی۔ اسی طرح مکاتب کا الگ لڑکا بھی اس یمین میں داخل نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ کتابت کا فاسد ہونا معاوضہ کے مفہوم کی نفی نہیں کرتا لہٰذا اس میں بھی معاوضہ کے طریق سے عتق ثابت ہوگا۔ باقی رہا قیاس کی رو سے یہ کہنا کہ کتابت فاسد میں مولی کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور وہ ملکیت اس کی موت کے بعد ورثاء کو منتقل ہو جاتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ بات بدل کتابت لینے سے پہلے پہلے ہے لیکن بدل کتابت کو لے لینے کے بعد ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے اپنی باندی کے ساتھ فاسد کتابت کا عقد باندھا۔ بعد از کتابت باندی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا پھر اس نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ کتابت فاسدہ میں جب عوض کتابت لے لیا جائے تو وہ صحیح عقد کتابت کا کام کرتی ہے اور اولاد صحیح عقد میں داخل ہوتی ہے اسی طرح فاسد عقد کتابت میں بھی داخل ہوگی۔ پھر ہاں اگر ادائیگی عوض سے پہلے مر جائے تو اس کا لڑکا اس کی طرف

سے عوض کتابت کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرے گا۔ کیونکہ لڑکا اپنی ماں کا قائم مقام ہے تو جب ماں کو عقد فاسد میں ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جا سکتا تھا اسی طرح اس کے لڑکے کو بھی مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بایں ہمہ اگر اس نے اپنی ماں کے عوض کتابت کو ادا کر دیا تو استحسان کی رو سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور یہ بحث ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مولیٰ کی موت کے بعد جب عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کر دیا جائے تو بقاعدہ استحسان مکاتب آزاد ہو جاتا ہے جب کہ قیاس میں آزاد نہیں ہوتا۔

باطل کتابت کا بیان

باطل کتابت وہ ہے جس میں عقد کے انعقاد کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔ ایسے عقد کتابت سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل تصرف کا ظاہر صورت کے سوا باطل بیع کی مانند کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل عقد میں مکاتب عوض کتابت ادا بھی کر دے گا تو آزاد نہیں ہوگا۔ ہاں اگر واضح طور پر عتق کو معلق کیا گیا ہو تو ادائیگی پر آزاد ہوگا۔ مثلاً مولے غلام سے یہ کہے کہ "اگر تو نے مجھے ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے" اب غلام نے ہزار روپے کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا۔ مگر یہ آزادی عقد کتابت کے سبب نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کے سبب ہوگی۔ اور اندریں صورت مکاتب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام شروط کے ساتھ تعلیق کے معاملے میں ہوتا ہے۔

آٹھویں فصل

اُن امور کا بیان جن سے عقدِ کتابت ٹوٹ جاتا ہے

۱۔ **اقالہ:** سب سے پہلی چیز جس سے عقد کتابت فسخ کیا (توڑا) جا سکتا ہے، وہ ہے "اقالہ" یعنی عقد کو خود فسخ کر دینا۔ کیونکہ یہ عقد کتابت ایسا عقد ہے جس میں ٹوٹنے کا احتمال (امکان) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اصل چیز معاوضہ ہے تو جس طرح باقی معاوضہ کے عقدوں کو توڑا جا سکتا ہے اسی طرح اس عقد کو بھی توڑا جا سکتا ہے۔

۲۔ **خود غلام کا توڑ دینا:** اسی طرح خود غلام کے توڑنے سے بھی یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے چاہے مولیٰ کی مرضی نہ ہو مثلاً غلام یوں کہہ دے کہ: فسخت المکاتبۃ او کسرتہا" یعنی میں نے عقد کتابت کو فسخ کیا یا توڑا۔ چاہے یہ عقد فاسد ہو یا صحیح۔ کیونکہ یہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں بھی غلام کی رعایت کرتے ہوئے اس کی جانب میں لازم نہیں ہوتا لہٰذا وہ مولیٰ کی رضا کے بغیر اسے توڑ سکتا ہے لیکن مولیٰ غلام کی مرضی کے بغیر اس عقد کو توڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ مولیٰ کی جانب میں یہ عقد لازم ہے۔

کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا عاقدین (مولیٰ و مکاتب) میں سے کسی کا موت سے بھی یہ عقد ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے تو بالاجماع یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب کے پاس اگر فی الحال پیسہ موجود ہوگا تو مولیٰ

کے ورثاء کو عوض کتابت کی ادائیگی کر دے گا اور اگر سردست اس کے پاس کوئی چیز نہ ہوئی تو کمائی کرکے ادائیگی کر دے گا اور اس طرح آزاد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس عقد کو باقی رکھنے میں ہر دو فریق کا فائدہ ہے لہٰذا اسے باقی رکھا جائے گا اور اگر مکاتب ادائیگی سے عاجز آگیا تو اسے واپس حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ مولیٰ کی زندگی میں ادائیگی سے عاجز ہو جاتا تو غلامی میں لوٹا دیا جاتا۔ پھر مولیٰ کی موت کے بعد جب مکاتب نے کل عوض کتابت یا باقی ماندہ عوض مولیٰ کے ورثاء کو ادا کر دیا اور آزاد ہو گیا تو اس کی ولاء (ترکہ) صرف مولیٰ کے عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ داروں) کے لیے ہو گی کیونکہ غلام کے ترکہ میں آزاد کنندہ کی موت کے بعد وراثت نہیں چلتی۔ لہٰذا وہ ترکہ مولیٰ کے ورثاء میں بطور میراث تقسیم نہیں ہو گا۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر "کتاب الولاء" میں تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور اگر مکاتب مولیٰ کے بعد ادائیگی سے عاجز ہو کر غلامی میں لوٹ جائے پھر ورثاء اس کے ساتھ دوسرا عقد کتابت کر لیں اور وہ ادائیگی کرکے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء (ترکہ) تمام ورثاء کے درمیان مقررہ شرعی حصوں کے مطابق تقسیم ہو گی کیونکہ اب اس کی آزادی ورثاء کے آزاد کرنے سے ہوئی ہے لہٰذا اس کا متروکہ مال ان کے درمیان میراث ہو گا۔ کیونکہ آزاد شدہ کا اگر اپنا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والوں کے لیے ہوتی ہے۔

اور مکاتب کے مرنے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے عوض کتابت کی ادائیگی کے لائق مال چھوڑا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے ادائیگی کے مال چھوڑا تو احناف کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہو گا۔ بخلاف امام شافعی کے۔ اور اگر مکاتب نے ادائیگی کے لائق مال نہ چھوڑا تو بالاجماع عقد فسخ ہو (ٹوٹ) جائے گا کیونکہ وہ عاجز ہو کر مرا لہٰذا عقد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ ہی نہیں اس لیے بامر مجبوری یہ عقد فسخ ہو گا۔

مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم

مولیٰ اگر مرتد ہو جائے تو عقد کتابت فسخ نہیں ہو گا۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسلمان مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا بعد ازاں وہ مولیٰ مرتد ہو گیا تو عقد فسخ نہیں ہو گا کیونکہ مولیٰ اگر حقیقۃً مر جائے تو بھی یہ عقد فسخ نہیں ہوتا تو مولیٰ جب صرف حکمی اور معنوی طور پر مرا ہے تو عقد بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہو گا یہی وجہ ہے کہ تمام عقود (معاہدات، معاملات) کسی عاقد کے مرتد ہو جانے سے باطل نہیں ہوتے۔ اسی طرح عقد کتابت بھی باطل نہیں ہو گا۔

مسئلہ: مولیٰ نے اگر حالت ارتداد میں بدل کتابت لے لینے کا اقرار کیا پھر دائرہ اسلام میں واپس آگیا تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں ہو گا جبکہ بدل کتابت کا لیا جانا صرف اسی کے قول ہی سے معلوم ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک مرتد آدمی کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے بلکہ وہ موقوف رہتے ہیں اور اگر بدل کتابت پر قبضہ گواہوں کی شہادت سے معلوم ہو گیا تو پھر یہ قبضہ جائز ہو گا۔ اسی طرح مرتد آدمی تمام تصرفات میں کسی دین کو گواہوں کی موجودگی میں لے سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ اس کا مرتد ہونا بمنزلہ وکیل کے معزول کرنے کے ہے لہٰذا وہ ان عام دیون کو لے سکتا

ہے جو اس کے عقد سے کسی پر واجب ہوئے جیسا کہ خرید و فروخت کے معاملے میں معزول وکیل معزول کئے جانے کے بعد بھی فروخت کردہ چیز کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں ایک دوسری جگہ یہ بھی مذکور ہے کہ مرتد کا دَین کو لینا جائز نہیں کیونکہ دَین لینے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ یہ عقد کے حقوق میں سے ہے کہ اس عقد یعنی کتابت کے حقوق عقد کرنے والے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے لہٰذا وہ اس عقد میں دَین لینے کا مالک نہیں بخلاف بیع کے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا دَین بدل کتابت لینے کا اقرار جائز ہے کیونکہ ان کے ہاں مرتد کے تصرفات نافذ نہیں۔ اور اگر مرتد نے کوئی چیز نہ لی حتیٰ کہ دار الحرب چلا گیا اور قاضی نے اس کے مال کو اس کے ورثاء کے درمیان میراث بنا دیا اور ورثاء نے عوض کتابت وصول کر لیا ادھر مرتد مولیٰ مسلمان ہو گیا تو غلام کی ولاء (ترکہ) ورثاء کے لیے ہو گی کیونکہ اس کا مرتد ہو کر دار الحرب چلا جانا بمنزلہ اس کی موت کے ہے اور اگر مکاتب مولیٰ کی موت کے بعد عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کرے تو اس کی ولاء ورثاء کے لیے ہوتی ہے البتہ مولیٰ ورثاء سے اس عوض کتابت کو لے سکتا ہے جو انہوں نے مکاتب سے لیا ہے اگر وہ بعینہ موجود ہو جیسا کہ دوسرے املاک بعینہ ورثاء کے پاس موجود ہوں تو لے سکتا ہے۔ کیونکہ وارث نے مورث (وارث کنندہ) کے قبضہ دلانے سے ہی ان املاک پر قبضہ کیا تھا لہٰذا مولیٰ یا مورث بمنزلہ وکیل کے ہو گیا (واللہ عزوجل اعلم)۔

کِتَابُ الْوَلَاءِ

اُس میراث کا بیان جو آزاد کردہ غلام سے یا عقدِ موالاۃ یعنی باہم دوستی کے عہد و پیمان کی وجہ سے حاصل ہو

ولاء (میراث) کی دو قسمیں ہیں۔ایک وَلاءِ عتاقہ (وہ میراث جو آزاد کردہ غلام سے حاصل ہو) اور دوسری ولاء موالاۃ (وہ میراث جو عقد موالاۃ یعنی باہمی دوستی کے عقد کی وجہ سے حاصل ہو) جہاں تک ولاءِ عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا معاملہ ہے تو اس کے شرعی طور پر ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔یہ ولاء سنّت، اجماع اور عقلی طور پر ثابت ہے۔

ولاء عتاقہ کا سنّت سے ثبوت

سنّت نبوی سے اِس وَلاء کے ثابت ہونے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح فرمان موجود ہے کہ

الولاء لمن اعتق

یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا۔

علاوہ ازیں یہ بھی مروی ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ اس غلام کو لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! میں نے اس غلام کو خریدا تھا مگر اب اسے آزاد کر دیا ہے" تو آپ نے ارشاد فرمایا "یہ تیرا بھائی اور تیرا مولیٰ (دوست، حلیف آزاد کردہ) ہے۔اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو اس کے حق میں بہتر لیکن تیرے حق میں بُرا ہے اور اگر یہ تیری ناشکری کرے تو یہ بات تیرے لیے بہتر اور اس کے لیے بُری ہے۔پھر اگر یہ فوت ہو جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو تُو اس کا عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) ہوگا" اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ آپؐ نے آزاد کنندہ کو آزاد کردہ غلام کا عصبہ قرار دیا دوسرے یہ کہ آپؐ نے غلام کو "ھو اخوک ومولاک" کہہ کر آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار دیا اور وہ اس وقت تک آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار نہیں پا سکتا جب تک کہ اس کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لیے نہ ہو۔اور اس استدلال کی نظیر (مثال) باری تعالیٰ کے ارشاد وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ سے ہمارا یہ استدلال ہے کہ معمول (ارادہ) بھی اللہ کا پیدا کردہ ہے کیونکہ کوئی معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) عمل کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔تو ثابت ہوا کہ معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) بھی عمل کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق (پیدا کردہ) ہے۔اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ ان شکرک فھو خیر لہ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے۔تو یہ اس لیے کہ آزاد کنندہ نے آزاد کر کے غلام پر احسان کیا لہٰذا غلام پر واجب ہے کہ وہ اپنے محسن کا شکریہ ادا کرے

جب اس نے اپنے محسن کا شکریہ ادا کیا تو اس نے اپنے اوپر واجب ایک چیز کو ادا کیا لہٰذا یہ چیز اس کے حق میں بہتر ہوئی۔ اور جو آپ نے "شـرٌّ لك" (تیرے لیے برا ہے) فرمایا تو یہ اس لیے کہ شکریہ سے محسن کو احسان کا کچھ نہ کچھ بدلہ مل گیا جس نے ثواب میں کمی واقع کر دی کیونکہ یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے کسی عوض کے بدلے غلام کو آزاد کیا لہٰذا اس کا ثواب اس آدمی سے کم ہو گیا جس نے اپنے غلام کو کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض لیے بغیر آزاد کیا۔ پھر حضورؐ نے جو فرمایا کہ "وَاِن کفرك فهو خیرلّك" یعنی اگر یہ غلام تیری ناشکری کرے تو یہ چیز تیرے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے فرمایا کہ جب مالک کا غلام کو آزاد کرنا کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض سے خالی ہو گا تو آخرت میں اس کا ثواب مکمل ہو گا۔ اور شـرٌّ لـه (اس کے لیے برا ہے) جو فرمایا تو وہ اس لیے کہ احسان اور نعمت کا شکریہ ادا کرنا عقلی اور شرعی طور پر لازمی ہے تو جب غلام نے اپنے آزاد کنندہ مالک کا شکریہ ادا نہ کیا تو اس نے ایک واجب کو چھوڑا لہٰذا یہ واجب چیز کا چھوڑنا اس کے لیے برا ہے۔

ب۔ ولاء عتاقہ کے سنت سے ثابت ہونے میں ایک یہ روایت بھی ہے کہ سید الشہداء حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی کا آزاد کردہ غلام مر گیا اور اس غلام نے پسماندگان میں ایک اپنی بیٹی بھی چھوڑی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا متروکہ مال اس کی اپنی بیٹی اور حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے درمیان تقسیم فرمایا۔

ج۔ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، ابی مسعود انصاری اور اسامہ بن زید رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے کہ ان سب صحابہ نے کہا، "الـولاء للكبر" (غلام کی میراث مولیٰ کے سب سے زیادہ قریبی کے لیے ہو گی یعنی مولیٰ مر گیا اس نے ایک بیٹا اور دوسرے بیٹے کی اولاد یعنی پوتے چھوڑے بعد ازاں اس کا آزاد کردہ غلام مر گیا تو آزاد کردہ کی مواث مولیٰ کے لڑکے کے لیے ہو گی نہ کہ پوتوں کے لیے) تو ان تمام جلیل القدر صحابہ کرام کا ایک ہی لفظ پر اتفاق کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی۔ کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جس میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ صحابہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی۔ اس روایت کی مزید تفسیر انشاء اللہ آئندہ مسائل میں آ جائے گی۔

اجماع سے ثبوت

اجماع سے اِس ولاء (ولاء عتاقہ) کا ثبوت یوں ہے کہ پوری امت نے اجماعی طور پر اس کو جائز قرار دیا ہے۔

عقلی طور پر ثبوت

ولاء عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا ثبوت عقلی طور پر کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ ایک تو یہ کہ اعتاق (آزاد کرنا) ایک بہت بڑا انعام ہے جو آزاد کنندہ نے غلام پر، اسے شرفِ آزادی تک پہنچا کر کیا ہے اسی لیے غلام کو شریعت کے عرف میں مولی النعمـة کہا جاتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ نے بھی اعتاق کو انعام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہؓ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ" الاحزاب : ۳۷
اور (اس وقت کو بھی یاد کیجیے) جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام (فضل) کیا اور آپ نے اس پر انعام کیا۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے ان پر انعام اسلام کی توفیق دے کر کیا اور آپؐ نے ان پر انعام انہیں آزاد کر کے کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے آزاد کردہ غلام کی کمائی، جب وہ خود اس سے مستغنی ہو جائے، اس کے آزاد کنندہ کے لیے قرار دی تاکہ اس کے سابقہ احسان کا شکریہ ادا ہو سکے۔ نیز اسی وجہ سے آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کنندہ کا وارث نہیں ہوتا۔

۲۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آزاد کنندہ مالک اپنی زندگی میں آزاد کردہ غلام کا حامی و مددگار رہتا ہے۔ اسی لیے غلام کی دیت اس کے آزاد کنندہ مالک پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مالک پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے آزاد کردہ غلام پر کسی کے ظلم کو دور کر کے اور خود غلام کو کسی پر ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرے تو آزاد کردہ غلام نے جب کوئی جنایت کی یعنی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا اس کے مالک نے مدد کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر کمی کی یعنی اسے دوسروں پر ظلم کرنے سے نہ روکا لہٰذا اس جرم کی دیت مالک پر اپنے قصور کے تاوان کے طور پر واجب ہوگی۔ پھر جب آزاد کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ مالک کو دی جائے گی تاکہ اس کی سابقہ امداد کا بدلہ ہو سکے۔

۳۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) معنوی لحاظ سے ایلاد (پیدا کرنے) کی مانند ہے کیونکہ "اعتاق" اور "ایلاد" میں سے ہر ایک معنوی طور پر سے "احیاء" (زندگی دینا) ہے۔ چنانچہ آزاد کنندہ، آزاد کردہ غلام کی حقیقی زندگی کا بایں طور پر سبب ہے کہ غلام کو تمام معاملات از خود سرانجام دینے کی اہلیت حاصل ہوتی ہے اور وہ اشیاء کا مالک قرار پاتا ہے نیز اسے مختلف تصرفات کا اختیار مل جاتا ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جن سے انسان باقی حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے جیسا کہ باپ اپنے بیٹے کی زندگی کا سبب ہے کہ بطور عادات اس کے وجود یعنی پیدا کرنے کا ظاہری سبب بنتا ہے۔ پھر ایلاد نسب کے ثبوت کا سبب ہے جبکہ اعتاق ایلاد کی مانند ولاء کے ثبوت کا سبب بنتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "الولاء لحمة كلحمة النسب" (یعنی ولاء قربت نسب کی مانند ایک قسم کی قربت و اتصال ہے) کا یہی مفہوم ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

اس تمہیدی بحث کے بعد درج ذیل موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان، ثبوت کی شرائط کا بیان، ثابت شدہ چیز (ولاء عتاقہ) کی صفت اور اس کی کیفیت کا بیان، ثابت کی مقدار کا بیان، ولاء عتاقہ کے حکم کا بیان، ولاء عتاقہ کے ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔

ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان

عتق (غلام کا آزاد ہونا) چاہے مالک کے عمل دخل سے حاصل ہو یعنی وہ خود غلام آزاد کرے یا عتق

(غلام کا آزاد ہونا) شرعی طور پر اعتاق (آزاد کرنے) کے قائم مقام ہو جیسے کسی قریبی محرم رشتہ دار غلام کو خریدے، اسے ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ میں قبول کرے اور نتیجتہً وہ غلام آزاد ہو جائے یا مالک کے دخل دیے بغیر غلام کو آزادی حاصل ہو جائے مثلاً وہ کسی قریبی کا وارث بنے اور نتیجے میں وہ آزاد ہو جائے۔ پھر مالک غلام کو اللہ کی رضا کے لیے آزاد کرے یا شیطان کی خوشنودی کے لیے، اسے ثواب کی نیت سے نفلی طور پر آزاد کرے یا اپنے اوپر کسی واجب کو ادا کرنے کی غرض سے مثلاً قتل ظہار، افطار ایلاء، قسم، اور منت کے کفارہ میں، یہ آزاد کرنا چاہے بغیر عوض کے ہو یا کسی عوض کے بدلے، یہ اعتاق فوری نافذ العمل ہو یا شرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب، یہ اعتاق صریح ہو یا صریح کے قائم مقام یا کنایۃً یا کنایہ کے قائم مقام، اسی طرح عتق (غلام کا آزاد ہونا) تدبیر سے حاصل ہو یا بذریعہ استیلاد یا بذریعہ عقدِ کتابت عتق کی ان تمام صورتوں میں اصل چیز بغیر کسی قید اور تفصیل کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

الولاء لمن اعتق

یعنی غلام کی میراث اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔

مسائل اسی اصل کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب مالک اپنی زندگی میں یا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد کرنے کا کسی کو حکم دے اور وہ آدمی غلام کو آزاد کر دے تو غلام کی ولاء آمر (آزادی کے حکم دینے والے) کے لیے ہوگی۔ کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے کسی دوسرے سے کہا کہ تو میری طرف سے اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور اس نے آزاد کر دیا تو آزاد کردہ کی ولاء (میراث) آمر (آزادی کا حکم دینے والے) کے لیے ہوگی کیونکہ استحسان کی رو سے عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولاء (غلام کی میراث) مامور (جسے آزاد کرنے کو کہا گیا تھا) کے لیے ہو کیونکہ عتق مامور ہی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور یہی امام زفر کی رائے ہے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ آمر (حکم دینے والے) نے دوسرے آدمی کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ چیز صحیح نہیں کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) بغیر ملکیت کے واقع نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے اس وقت غلام میں ملکیت آمر کی نہیں بلکہ مامور کی تھی لہٰذا اسی مامور (حکم دیے گئے) کی جانب سے عتق ہوگا اور غلام کی ولاء بھی اس کے لیے ہوگی اس کے برعکس استحسان کی رو سے ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم میں اس چیز کا حکم بھی آجاتا ہے جس کے بغیر وہ فعل وجود میں نہیں آسکتا جیسے چھت پر چڑھنے کا حکم دیا جائے تو یہ سیڑھی نصب کرنے کا بھی حکم ہوگا اور نماز کا حکم وضو کا حکم بھی ہوگا کیونکہ سیڑھی کے بغیر چھت پر نہیں چڑھا جاتا اور وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح آمر کی طرف سے اس وقت تک عتق نہیں پایا جا سکتا جب تک کہ اس کی ملکیت نہ ہو تو آمر کا غیر کے غلام کو اپنی طرف سے مذکورہ بدل کے عوض آزاد کرنے کا حکم دینا پہلے اسے مذکورہ دلیل کے عوض غلام کا مالک بنانے کا حکم اور پھر اس کی جانب سے غلام کو آزاد کرنے کا حکم متصور ہوگا تاکہ اس کے اس تصرف یا اس بات کو صحیح قرار دیا جا سکے تو یہ صورت ایسے ہو گئی گویا آمر نے صراحت سے غیر کو یہ کہا کہ پہلے تو اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر اس

کو میری طرف سے آزاد کر دے چنانچہ مامور نے ایسا کر دیا۔

◉ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دے اور بدل کا ذکر نہ کیا ادھر مامور (حکم کیے گئے دوسرے آدمی) نے غلام کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاء (غلام کی میراث) مامور کے لیے ہوگی کیونکہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مسئلہ اور پہلے والا مسئلہ دونوں برابر ہیں ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر پہلے مسئلے میں ذکر کی ہے اور طرفین (امام ابو حنیفہ و امام محمد) کے ہاں ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں بدل مذکور کے عوض آمر کے لیے غلام کی ملکیت ثابت کرنا ممکن ہے کہ اعتاق کے حکم کرنے کا یہی تقاضا ہے کیونکہ صحیح عقد بیع میں ایک شے کا مالک ہونا اس کے قبضہ کرنے پر موقوف نہیں بلکہ اس میں نفس عقد ہی سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو پہلے مسئلے میں مامور آمر کو مذکور بدل کے عوض اپنا غلام بیچنے والا اور پھر اس کی جانب سے اس کے حکم کے تحت اور بطور وکیل غلام کو آزاد کرنے والا ہو گیا۔ مگر دوسرے مسئلے میں آمر کے لیے ایسی ملکیت ثابت کرنا ممکن نہیں جو اس کے حکم کے تقاضے سے ثابت ہو کیونکہ بغیر عوض کے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا ہبہ کے طور پر ہو سکتا ہے اور ہبہ کے باب میں ملکیت قبضے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ مامور نے جب اپنے غلام کو آزاد کیا تو اس نے اپنی ملکیت پر آزاد کیا نہ کہ آمر کی ملکیت پر لہٰذا عتق اسی کی طرف سے واقع ہوگا اور غلام کی ولاء بھی اسی کے لئے ہوگی۔ تو ان دونوں مسئلوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

◉ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو صرف یہ کہا کہ "تو اپنا غلام آزاد کر دے" اور اس کے علاوہ کوئی اور بات یا لفظ نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو غلام کی ولاء اسی دوسرے آدمی (مامور) کے واسطے ہوگی کہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے کیونکہ اس نے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کیا ہے نہ کہ آمر (حکم کنندہ) کی طرف سے۔ اس لیے کہ آمر نے اپنی طرف سے آزاد کرنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا۔

◉ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا "تو اپنے غلام کو ہزار درہم کے بدلے آزاد کر دے" اور اس نے ساتھ "عنّی" (میری طرف سے) نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو یہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) غلام کے مذکور بدل کو قبول کرنے پر موقوف ہوگا جبکہ وہ قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یعنی عاقل بالغ ہو۔ اب اگر غلام نے بدل مذکور ادا کرنا۔ اسی مجلس میں قبول کر لیا جس میں اسے اس بات کا علم ہوا تو آزاد ہو جائے گا اور مذکورہ مال دینا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ آمر نے اپنے لیے غلام کو آزاد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا اس نے غلام کی آزادی کا مطالبہ غلام ہی کے لیے کیا ہے اور وہ خود اس معاملے میں فضولی (لایعنی چیز میں مشغول ہونیوالے) کی مانند ہے۔ چنانچہ مالک نے جب غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ "تو اپنے اس غلام کو فلاں آدمی کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض بیچ دے" اور اس نے

غلام کو بیچ دیا تو بیع (فروخت) فلاں آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

ولاء عتاقہ کے دیگر متعلقات

پھر آزاد کنندہ کا مرد ہونا یا عورت ہونا ایک جیسا ہے۔ کیونکہ ولاء کا سبب دونوں سے یکساں پایا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الولاء لمن اعتق (غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا) میں عموم ہے اس میں مرد کی کوئی تخصیص نہیں۔ تیسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن،

یعنی عورتوں کے لئے کسی آزاد کردہ کی ولاء نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو خود آزاد کیا۔

اس حدیث میں منفی سے استثناء اسی چیز کو ثابت کر رہا ہے جس کی پہلے نفی کی گئی ہے۔ یعنی لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ سے مراد یہ ہے کہ اگر مولیٰ مر گیا تو مولیٰ کی اولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد کردہ کی میراث نہیں ملے گی۔

(ب) اسی طرح اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں مسلمان ہیں یا دونوں کافر یا ان میں سے ایک مسلمان ہوا اور دوسرا کافر کیونکہ ایک تو ولاء کا سبب پایا گیا دوسرے حدیث "الولاء لمن اعتق" میں عموم ہے اس میں مسلم اور کافر کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ کسی مسلمان مالک نے ذمی غلام کو یا ذمی مالک نے مسلمان غلام کو اگر آزاد کر دیا تو مسلمان اور ذمی میں سے جو بھی آزاد کیا جائے گا اس کی میراث بوجہ مذکور آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ البتہ وراثت کی ایک شرط نہ پائے جانے یعنی ملت کے ایک نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کافر کا یا کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوگا۔ کیونکہ حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے۔

"لَا يَتَوَارَثُ اَهْلُ مِلَّتَيْنِ بِشَيْءٍ"

دو مختلف ملتوں (مذاہب) والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔

ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا:

لا یرث المومن الکافر ولا الکافر المومن۔

یعنی مومن آدمی کافر کا اور کافر آدمی مومن کا وارث نہیں بن سکے گا۔

اور یہ بات ممکن ہے کہ ولاء (آزاد کردہ غلام کی میراث) ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہو مگر وہ آدمی وراثت کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وارث نہ ہو۔ جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے حتیٰ کہ ذمی مالک اگر آزاد کردہ مسلمان غلام کی موت سے قبل مسلمان ہوگیا تو اس کا وارث ہوگا کیونکہ وراثت کی شرط پائی گئی۔ اسی طرح اس ذمی آدمی کا جس نے مسلمان غلام کو آزاد کیا ہے، اگر کوئی مسلمان عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) مثلاً چچا یا چچا کا بیٹا موجود ہو تو آزاد کردہ مسلمان غلام کی ولاء کا وہ وارث ہوگا۔ اس صورت میں ذمی مالک کو بمنزلہ مردہ اور اس کے عصبہ کو اسکا قائمقام سمجھا

جائے گا اور اگر ذمی مالک کا مسلمانوں میں سے کوئی عصبہ نہ ہوا تو آزاد کردہ کی ولاء بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

مسائل | اگر ایک مسلمان غلام ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترک تھا اور دونوں شریکوں نے اسے آزاد کردیا پھر غلام فوت ہوگیا تو اس کی آدھی ولاء (میراث) مسلمان شریک کے لیے ہوگی کیونکہ مسلمان، مسلمان کا وارث بنتا ہے اور باقی نصف ولاء ذمی شریک کے قریبی مسلمان عصبہ کو دی جائے گی بشرطیکہ اس کا کوئی مسلمان عصبہ موجود ہو اور اگر اس کا کوئی مسلمان عصبہ نہ ہوا تو باقی آدھی ولاء بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

◎ اگر ایک حربی (مشرک) نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب (مشرکین کے ملک) میں آزاد کیا تو اس سے وہ غلام اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) نہ ہوا حتیٰ کہ وہ دونوں اگر مسلمان ہوکر دارالاسلام میں آگئے تو آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (غلام کا آزاد ہونا) لفظ اعتاق سے واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا عتق مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوا ہے اور جو عتق غلام کو چھوڑ دینے کے باعث ثابت ہو، اس سے ولاء واجب نہیں ہوتی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہو جائے گا اور اس کی ولاء مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ مالک کا لفظ "اعتاق" سے غلام کو آزاد کرنا دارالحرب میں بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مالک غلام کو دارالحرب میں مدبر (وفات مالک کے بعد آزاد) قرار دے تو اس کا مدبر ہونا یا نہ ہونا ائمہ کے نزدیک اختلاف کے مطابق ہے۔ البتہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مالک کا دارالحرب میں اپنی باندی کو ام ولد بنانا جائز ہے اور وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اس کا بیچنا جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، ناجائز ہوگا۔ دارالحرب میں باندی کے ام ولد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کی وجہ نسب کے ثابت ہونے پر ہے اور نسب دارالحرب میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

◎ اگر ایک مسلمان آدمی نے اپنے مسلمان یا ذمی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو اس کی میراث مالک کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا آزاد کرنا بالاجماع جائز ہے اور اگر اس نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اس کا آزاد کردہ نہیں قرار پائے گا کیونکہ اس کی آزادی لفظ "اعتاق" سے نہیں بلکہ مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوئی ہے۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک غلام مالک کا آزاد کردہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک دارالحرب میں بھی لفظ اعتاق سے عتق (غلام کا آزاد ہونا) ثابت ہو جاتا ہے اور امام محمد کا قول اس معاملے میں "مضطرب" یعنی متردد ہے چنانچہ یہ آزاد کردہ زیر بحث حربی غلام اگر دارالحرب میں مسلمان ہوگیا پھر مالک و غلام دونوں دارالاسلام میں آگئے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد کردہ کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لئے نہیں ہوگی بلکہ آزاد کردہ کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنا والی بنا دے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کنندہ غلام کا وارث ہوگا اور غلام کی ولدہ

آزاد کنندہ کے لیے ہوگی جب کہ وہ دونوں مسلمان ہونے کی حالت میں دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آجائیں۔

اگر آزاد شدہ غلام جنگ میں قید ہوا تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک اس سپاہی کا مملوکہ اور غلام ہوگا جسے اس نے گرفتار کیا۔ اب یہ قیدی دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے ہی سے کسی کا مملوک (غلام) ہوگا یا آزاد۔ اگر مملوک ہو تو ام ولد بنائے جانے اور مالک ہونے کا محل ہوگا اسی طرح اگر آزاد ہوگا تو بھی اسے ام ولد بھی بنایا جاسکے گا (جبکہ وہ قیدی عورت ہو) اور اس میں ملکیت بھی چل سکے گی اس اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ

ا۔ جب ایک حربی آدمی اجازت اور امان نامہ لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا۔ یہاں اس نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ دارالحرب لوٹ گیا۔ اب وہی آدمی قید ہوا جسے اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا مولیٰ (آزاد کردہ۔ ساتھی) قرار پائے گا۔ حتیٰ کہ ان میں سے جو بھی فوت ہوا اور اس نے کوئی نسبی عصبہ نہ چھوڑا تو اس کا دوسرا ساتھی (آزاد کردہ) اس کا وارث ہوگا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے وراثت کا سبب یعنی آزاد کرنا اور وراثت کی شرط پائی گئی ہے۔

ب۔ اسی طرح جب ذمی آدمی نے اپنے ذمی غلام کو آزاد کیا اور وہ غلام مسلمان ہو گیا پھر آزاد کنندہ آدمی عہد نامہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دارالحرب میں بھاگ گیا بعد ازاں وہ ذمی قیدی ہوا اور مسلمان ہو گیا اب اس کو اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان میں سے ہر ایک بوجہ مذکور ایک دوسرے کا آزاد کردہ قرار پا کر ایک دوسرے کی ولاء پائے گا۔

ج۔ اسی طرح جب کوئی عورت اپنے غلام کو آزاد کرے۔ بعد ازاں مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر وہ گرفتار کر کے قیدی بنالی جائے اور اسے وہ غلام خریدے جس کو اس عورت نے آزاد کیا تھا اور خرید کر آزاد کر دے تو یہ مرد یعنی غلام عورت کا آزاد کردہ اور عورت مرد کی آزاد کردہ قرار پائے اور دونوں ایک دوسرے کی ولاء پائیں گے۔ کیونکہ اعتاق (آزاد کرنا) دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پایا گیا۔

عتق۔ وجوب دیت کا سبب

عتق (غلام کا آزاد ہونا) جس طرح آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث کے ثابت ہونے کا سبب ہے اسی طرح یہ عتق آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی دیت کے واجب ہونے کا سبب ہے چنانچہ آزاد کردہ نے اگر کسی آدمی کو خطاء (غلطی سے) قتل کر دیا تو اس جرم کی دیت آزاد کنندہ پر ہوگی۔ جس کی وجہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی حفاظت واجب ہے تو جب آزاد کردہ نے کسی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا آزاد کنندہ نے آزاد کردہ کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روکنے میں کوتاہی کی لہٰذا اس کوتاہی کا اس پر تاوان ہوگا۔

ولاء العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان

اس ولاء کے ثابت ہونے کی کئی شرائط ہیں بعض شرائط آزاد کردہ (غلام) کی ولاء اور آزاد کردہ کے بیٹے

کی ولاء (میراث) دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرائط آزاد کردہ کے بیٹے کی ولاء کے ساتھ خاص ہیں۔

آزاد شدہ اور اس کے بیٹے دونوں کی ولاء کے ثابت ہونے سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ اور اسکے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہوا تو آزاد کنندہ ان کا وارث نہ ہوگا کیونکہ آزاد کنندہ کی وراثت اسے عصبہ قرار دینے کے ذریعے سے ہے اور عصبات میں جو عصبہ زیادہ قوی اور قریبی ہو پہلے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ نسبی عصبہ زیادہ قوی ہے لہٰذا وراثت میں وہ اولیٰ ہوگا۔ اور یہ بات اس لیے ہے کہ ولاء بھی اگرچہ حدیث کی رو سے نسب کی مانند ایک قسم کا قرب اور اتصال ہے مگر یہ قرب و اتصال حقیقی نسب کی مثل نہیں ہو سکتا لہٰذا حقیقی نسب مقدم ہوگا۔ اور اگر آزاد شدہ یا اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ تو نہ ہوا البتہ دیگر اصحاب فرائض (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے شرعاً متعین ہیں) اور ذوالارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) ہوں تو اس کا حکم انشاءاللہ آئندہ صفحات میں بیان ہوگا۔

اب رہیں وہ شرائط جن کا تعلق صرف آزاد شدہ کے بیٹے کی میراث سے ہے تو ان میں سے

۱۔ ایک شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کی ماں آزاد شدہ ہو اور اگر وہ مملوکہ (کسی کی ملکیت میں) ہوئی تو اس لڑکے پر اس وقت تک کسی کی میراث نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود مملوک ہے اس کا باپ چاہے آزاد ہو یا مملوک کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ پس وہ اپنی ماں کے مالک کا مملوک ہوگا لہٰذا اس کی ولاء کا تصور نہیں جا سکتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی ماں اصلی آزاد (جس کے آباء و اجداد پر کبھی رقت طاری نہ ہوئی ہو) نہ ہو اگر وہ اصلی آزاد ہوئی تو اس کے لڑکے پر کسی کی ولاء (میراث) نہ ہوگی اگرچہ اس کا باپ آزاد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے دوسرے چونکہ اس کی ماں پر کسی کی ولاء نہیں لہٰذا اس کے بیٹے پر بھی کسی کی ولاء نہ ہوگی۔ پھر ماں اگر آزاد شدہ ہو اور باپ بھی آزاد شدہ ہو تو ولاء میں بیٹا باپ کے تابع ہوگا اور اس کی ولاء (میراث) باپ کے مالک کے لیے ہوگی نہ کہ ماں کے مالک کے لیے کیونکہ ولاء بفحوائے حدیث نسب کی مانند ہے اور نسب میں اصل چیز باپ ہوتا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کا باپ عربی النسل نہ ہو۔ اگر اس کا باپ اہلِ عرب سے ہوا اور ماں کسی قوم کی آزاد کردہ تو لڑکا باپ کے تابع ہوگا اور اس پر کوئی ولاء نہ ہوگی کیونکہ ولاء غلامی کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور عرب آدمی پر غلامی نہیں ہے۔ اور اگر اس لڑکے کا باپ نبطی النسل اور آزاد مسلمان ہو جسے آزاد نہ کیا گیا ہو اور کسی سے عقدِ موالات ہو یا نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لڑکا ولاء عتاقہ میں اپنی ماں کے تابع ہوگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ باپ عرب ہو تو باپ کے تابع ہوتا ہے۔ امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ ولاء نسب کے مشابہ ہے اور نسب چاہے کمزور ترین ہی کیوں نہ ہو باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ماں اگر اہل عرب میں سے اور باپ موالی میں سے ہو تو بیٹا باپ کی قوم کے تابع ہوتا ہے۔ اور طرفین (امام ابوحنیفہ و محمد)

کی دلیل یہ ہے کہ ماں کی ولاء (میراث) اس کے موالی کے لیے ہے کیونکہ وہ اس کے مددگار ہیں۔ پس لڑکے کے لیے بھی یہی نصرت وامداد ثابت ہوگی اور اس کے لیے۔ باپ کی جانب سے یہ نصرت نہیں کیونکہ عربوں کے علاوہ عجمی لوگ قبائل کی باہمی امداد نہیں کرتے تو یہ صورت ایسے ہوگئی جیسے کہ آزاد شدہ باندی نے کسی غلام سے نکاح کیا تو اس کی اولاد کی ولاء اس باندی کے موالی کے لئے ہوتی ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کے باپ کا کوئی عربی آزاد کنندہ نہ ہو اگر کوئی عربی آزاد کنندہ ہوا تو اس پر کسی کی ولاء نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم بھی عربی کا حکم ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ان مولی القوم منهم "بلاشبہ کسی قوم کا آزاد شدہ انہی میں سے ہوتا ہے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ خود لڑکا کسی کا آزاد کردہ نہ ہو اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہوا تو اس کی ولاء (میراث) نہ اس کے باپ کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی نہ اس کی ماں کے آزاد کنندگان کے لیے۔ بلکہ اس کی ولاء اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الولاء لمن اعتق " یعنی آزاد کردہ کی میراث اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی۔ لہٰذا وہ لڑکا ولاء میں اپنے آزاد کنندہ کے سوا کسی دوسرے کا تابع نہیں ہوسکتا۔ اس اصول کا مزید بیان انشاء اللہ ولاء کی صفت میں بیان کیا جائے گا۔

ولاء العتاقہ کی صفت کا بیان

اس کی کئی صفات ہیں ان میں سے

پہلی صفت

پہلی صفت یہ ہے کہ بذریعہ ولاء وراثت اس وقت ملتی ہے جب اس کے ثابت ہونے کا سبب پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ آزاد کنندہ کا وراث ہونا عصبہ ہونے کے طریقے سے ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے مال کا بذریعہ ولاء وراث اس کا عصبہ ہونے کے ناطے ہوگا اور وہ آزاد کردہ کے تمام نسبی عصبات میں سب سے مؤخر ہوگا لیکن ذوی الارحام اور اصحاب فرائض پر، ان کے اپنے حصے دے چکنے کے بعد، باقی ماندہ مال میں مقدم ہوگا۔ چنانچہ آزاد کردہ کا اگر کوئی نسبی عصبہ سرے سے نہ ہو یا اس کا کوئی ذی رحم رشتہ دار موجود ہو تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی اور اگر اس کے اصحاب فرائض رشتہ دار (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے مقرر ہیں) موجود ہوں تو پہلے ان کے مقررہ حصے دیے جائیں گے۔ اگر کوئی چیز بچ گئی تو آزاد کنندہ کو دی جائیگی ورنہ نہیں مقررہ حصے دیے جانے کے بعد باقی مال اصحاب فرائض پر نہیں لوٹایا جائے گا بلکہ وہ آزاد کنندہ کا ہوگا۔ اگرچہ ان پر لوٹانے کا احتمال ہو۔ یہ قول عام علماء وفقہاء کا ہے اور صحابہ میں یہی قول حضرت علی، ابن عباس اور زید رضی اللہ عنہم کا ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے عصبہ ہونے کے ناطے وراث نہیں ہوگا اور وہ مقررہ حصے نکالے جانے کے بعد باقی مال کے استحقاق میں اصحاب فرائض اور ذوی الارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) سے بھی مؤخر ہوگا

اوران صحابہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے کہ:

وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ۔ (سورۃ الانفال: ۷۵)

اور قریبی رشتہ دار (ورثہ میں) ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں۔

تو اس آیت کریمہ کا ظاہری معنی اس امر کا مقتضی ہے کہ رشتہ دار آزاد کنندہ سے اولیٰ ہو۔ اور متقدمین صحابہ اور عام علماء و فقہاء کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم نے بیان کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے آزاد کردہ غلام کی ولاء کو اس کی اپنی بیٹی اور اس کی آزاد کنندہ (حضرت حمزہ کی صاحبزادی) کے درمیان نصف نصف کیا۔ تو یہاں آپ نے آزاد کنندہ کو عصبات کے قائم مقام کیا کیونکہ آپ نے بیٹی کو نصف دینے کے بعد باقی نصف آزاد کنندہ کو دیا نہ کہ بیٹی کو لوٹانے کا حکم دیا۔ اگر بات ایسے ہی ہوتی جیسے حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعودؓ نے گمان کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً باقی نصف کو بھی اس کی بیٹی پر لوٹانے کا حکم دیتے جیسا کہ دیگر تمام میراث کے معاملات میں ہوتا ہے جبکہ وہاں کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "مقررہ حصے ان کے حقداروں کو دیدو۔ پھر جو مال باقی بچ جائے تو وہ میت کے سب سے قریبی مرد (مذکر) کے لئے ہے اور زیر بحث مسئلے میں سب سے قریبی مرد اس کا آزاد کنندہ ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ باقی مال سب سے قریبی مذکر عصبہ" کے لیے ہے اور یہاں قریبی عصبہ آزاد کنندہ ہی ہے۔ باقی رہا مندرجہ بالا آیت کریمہ سے استدلال کا جواب؛ تو اس آیت کی تاویل میں بعض مفسرین نے کہا ہے کہ عصبات میں سے جو رشتہ دار ہیں ان میں سے بعض، بعض سے اولیٰ ہیں یعنی عصبات میں سب سے قریبی عصبہ دور کے عصبہ سے اولیٰ ہوگا جیسے بیٹا پوتے سے اور سگا بھائی سوتیلے بھائی وغیرہ سے مقدم ہوگا۔

مسائل جب یہ اصولی اختلاف معلوم ہوگیا تو درج ذیل مسائل میں اس کی تشریح یوں ہوگی کہ:

- جب آزاد شدہ غلام فوت ہوگیا اور سوگواروں میں اس نے ایک اپنی ماں اور دوسرا اپنا آزاد کنندہ مولیٰ چھوڑا تو پہلے علماء صحابہ کے نزدیک ماں کے لیے ترکہ کا ⅓ حصہ اور باقی مولیٰ کا ہوگا کیونکہ مولیٰ عصبہ (سببی) ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ ماں کے لیے ہوگا ⅓ حصہ بطور فرض اور باقی بطور لوٹانے کے۔
- اگر آزاد شدہ نے ایک بیٹی اور دوسرا اپنا مولیٰ چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک بیٹی کے لیے ترکہ میں سے اس کا مقررہ حصہ یعنی ½ حصہ ہوگا اور باقی ½ مولیٰ کے لیے ہوگا کہ وہ آزاد شدہ کا عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کے لیے ہوگا۔ آدھا بطور فرض کے اور باقی بطور رد (لوٹانے) کے۔
- اگر آزاد شدہ نے تین مختلف بہنیں، ایک ماں اور ایک مولیٰ چھوڑا تو حقیقی بہن (ماں باپ دونوں کی طرف سے بہن) کے لئے کل ترکہ کا ½ حصہ۔ صرف باپ کی طرف سے بہن کے لیے ⅙ حصہ، صرف ماں کی طرف سے بہن کے لئے ⅙ حصہ اور ماں کے لیے بھی ⅙ حصہ ہوگا تو اس صورت میں میراث

کے تمام حصے پورے ہوگئے لہٰذا مولیٰ کے لئے کچھ نہ ہوگا۔

◉ اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی اور مولیٰ چھوڑا تو بیوی کے لئے اس کا مقررہ حصہ یعنی $\frac{1}{4}$ حصہ ہوگا اور باقی سب بلا اختلاف مولیٰ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح آزاد شدہ اگر باندی ہو اور مر جائے اور پیچھے اپنے خاوند اور مولیٰ کو چھوڑ جائے تو خاوند کے لیے اس کا مقررہ حصہ ہوگا یعنی $\frac{1}{2}$ حصہ اور باقی نصف بلا اختلاف مولیٰ کا ہوگا۔ پہلے مکتبہ فکر کے قول کے مطابق تو اس طرح کہ مولیٰ عصبہ ہے لہٰذا باقی اسی کے لیے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے لیئے اس لیے کہ باقی ماندہ ترکہ کو لوٹانے کی گنجائش نہیں کیونکہ خاوند اور بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ترکہ ان پر رد نہیں کیا جا سکتا۔

◉ اگر آزاد شدہ نے ایک پھوپھی، ایک خالہ اور اپنا آزاد کنندہ (مولیٰ) چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ مولیٰ کے لیے ہوگا کیونکہ آخری عصبہ وہی ہے جو ذوی الارحام پر مقدم ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ میں پھوپھی کے لئے $\frac{2}{3}$ اور خالہ کے لئے $\frac{1}{3}$ ہوگا کیونکہ وہ ذوی الارحام ہیں اور ان کے نزدیک ذوی الارحام مولیٰ پر مقدم ہیں۔ اس طرح کی اور مثالیں بھی قیاس کی جا سکتی ہیں۔

◉ اس اصولی اختلاف کی بنا پر یہ مسئلہ بھی نکلے گا کہ جب ایک عورت نے کسی غلام کو خریدا اور آزاد کر دیا پھر آزاد شدہ غلام مر گیا اور اس نے اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ $\frac{1}{2}$ حصہ بیٹی کے لئے اور باقی نصف اس کی آزاد کنندہ (مولاۃ) کے لئے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کو ملے گا۔ آدھا بطور فرض اور باقی آدھا بطور رد۔

◉ جب ایک عورت نے اپنے غلام باپ کو خریدا اور اس طرح وہ آزاد ہو گیا پھر باپ اس حال میں فوت ہو کہ اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کا تمام ترکہ بالاتفاق بیٹی کے لئے ہوگا آدھا بطور فرض ونسب اور باقی آدھا بھی بطور حق ولاء کے اس پر لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ولاء عتاقہ میں وہ باپ کی عصبہ ہے۔ دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی آدھا بطور قرابت اس پر لوٹایا جائے گا۔ پھر زیر بحث صورت میں باپ نے اگر مرنے سے پہلے کسی غلام کو آزاد کیا پھر وہ خود بھی فوت ہو گیا اور اس کا آزاد کردہ غلام بھی۔ اور غلام نے کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو وہ بیٹی اس غلام کی ولاء کی بھی وراث ہوگی کیونکہ وہ (غلام) اس بیٹی کے آزاد کردہ کا آزاد کردہ ہے لہٰذا اس کی ولاء اسی بیٹی کے لئے ہوگی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عورتوں کے لئے ولاء (آزاد کردہ کی میراث) میں سے کوئی حصہ نہیں۔ سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے کسی غلام کو آزاد کیا تو اس کی ولاء (میراث) پائیں گی۔ اس حدیث میں نفی سے استثناء ہے اور کسی حکم میں نفی سے استثناء اس حکم کے ثابت ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

◉ اگر دو حقیقی بہنوں نے اپنے غلام باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے ان دو بیٹیوں کے سوا کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو اسکا تمام ترکہ ان دو بیٹیوں کیلئے ہوگا۔ $\frac{2}{3}$ تو نسب اور فرض کے طور پر اور باقی $\frac{1}{3}$ بھی بلا اختلاف انہیں کیلئے ہوگا پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک عصبہ کے طور پر کہ وہ دونوں میت کی عصبہ ہیں اور دوسرے مکتبہ فکر کے

نزدیک بطریق رد۔ اور اگر ان دونوں بہنوں میں سے ایک نے اپنے باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے یہی دو بیٹیاں چھوڑیں تو ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا۔ اس ۲/۳ حصہ میں ۱/۳ اس بیٹی کے لئے ہوگا جس نے باپ کو خریدا تھا اور باقی ۱/۳ بھی اسی خریدنے والی کے لیے ہوگا بطور ولاء پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک کیونکہ وہ مورث کی عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی ۱/۳ حصہ دونوں پر لوٹایا جائے گا۔

◉ اگر دو بہنوں نے اپنے باپ کو خریدا پھر ایک بہن نے باپ کے ساتھ مل کر اپنے بھائی کو خرید لیا۔ اب باپ فوت ہو گیا تو اس کا ترکہ ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کے درمیان لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ "(مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا) کے حساب سے تقسیم ہوگا کیونکہ باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے اور اس نے آزاد ایک بیٹا اور آزاد بیٹیاں چھوڑی ہیں لہٰذا ان کو میراث میں قرابت کے اعتبار سے حصہ ملے گا اور اس میراث میں ولاء عتاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس کے بعد باپ کا بیٹا بھی مر گیا تو اس کے ترکہ میں ۲/۳ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی ۱/۳ حصہ کا نصف صرف اس بہن کے لئے ہوگا جس نے باپ کے ساتھ مل کر اس مرنے والے بھائی کو خریدا تھا۔ کیونکہ بھائی اس کے اور باپ کے مشترکہ خریدنے سے آزاد ہوا تھا لہٰذا اس کی ولاء (ولاء عتاقہ) بھی باپ بیٹی دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اب باپ چونکہ مر چکا ہے اس لیے ۱/۳ ولاء میں اس کا نصف حصہ دونوں بہنوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ باپ کی ولاء میں وہ دونوں مشترک ہیں لہٰذا باپ کا حصہ، جو کل مال کا چھٹا حصہ بنتا ہے، دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ متروکہ مال کے کل بارہ حصے بنائے جائیں گے ان میں سے ۲/۳ یعنی ۸ حصے دونوں بہنوں کے لئے ہوں گے اور ہر ایک کو چار چار حصے ملیں گے پھر باقی ۱/۳ (۴ حصوں) میں دو حصے تو اس بہن کے لئے ہوں گے جو باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدنے میں شریک تھی اور باقی باپ کی ولاء کے دو حصے دونوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ آئے گا تو اس طرح جو بہن بھائی کو خریدنے میں باپ کے ساتھ تھی، اس کے لیے کل جائیداد کے سات (۷) حصے اور دوسری بہن کے لئے پانچ (۵) حصے ہوں گے اور یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ، ابن عباس اور حضرت زید رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق ہے باقی رہا حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کا قول، تو ان کے قول کے مطابق باپ کی موت کے بعد جب بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہو گیا تو اس کے ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لیے ہوگا جیسا کہ پہلے صحابہ کرام نے کہا اور باقی ۱/۳ بھی دونوں پر رد کیا جائے گا۔ اگر ایک بہن نے باپ کو خریدا اور دوسری نے باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدا تھا باپ فوت ہو گیا تو متروکہ مال اس کے بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان بوجہ مذکور لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ " کے حساب سے تقسیم ہوگا پھر بعد ازاں اگر بیٹا بھی فوت ہو گیا تو ترکہ کا ۲/۳ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی ۱/۳ کا نصف اس بہن کے لیے ہوگا جس نے بھائی کو باپ کے ساتھ مل کر خریدا تھا اور ۱/۳ کا دوسرا نصف دوسری بہن کے لیے ہوگا جس نے اکیلے باپ کو خریدا تھا تو کل جائیداد دونوں بہنوں کے

درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کے قول کے مطابق ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کے قول کے مطابق فرض حصے دینے کے بعد باقی ۱/۳ حصہ بھی دونوں پر لوٹا دیا جائے گا۔ (واللہ عزوجل الموفق)

دوسری صفت ولاء کی دوسری صفت یہ ہے کہ یہ موروث نہیں یعنی ایسی چیز نہیں کہ مولیٰ (آزاد کنندہ) کی وفات کے بعد اس کے وارثوں میں عام مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ اس ولاء (میراث غلام) کا مستحق صرف آزاد کنندہ کا عصبہ ہوتا ہے اور عصبہ میں بھی وہ جو مرد ہو نہ کہ عورت اور اصحاب فرائض میں سے مرد بھی اس ولاء کے مستحق نہیں ہوں گے۔ اور اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

"الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب وَلَا يُوْرَثُ۔

ولاء قربتِ نسب کی مانند ایک قربت ہے۔ آزاد شدہ کو نہ بیچا جائے گا، نہ ہبہ میں دیا جاسکے گا اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

کیونکہ ایک تو اس بات پر ہمارا اجماع ہے کہ اس کا صرف آزاد کنندہ وارث ہوگا۔ دوسرے وراثت کا سبب نسب ہے پھر نفسِ نسب کا جب وارث نہیں بنا جاتا (اگرچہ نسب کے باعث تو وارث بنا جاتا ہے) تو اسی طرح نفس ولاء میں بھی وراثت نہیں جاری ہوگی) تیسرے ہم نے سات اجل صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ سب نے متفقہ طور پر کہا" الولا للكبر " اب ظاہر یہی ہے کہ جب انہوں نے یہ فتویٰ دیا اور صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہ کی تو یہ صحابہ کرام کا اجماع ہوگیا اور ان کے اس قول یا فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ ولاء آزاد کنندہ کے سب سے قریبی عصبہ کے لئے ہے چنانچہ "فلان اکبر قومہ" اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ آدمی کے اس جدامجد کے زیادہ قریب ہو جس کی طرف وہ منسوب کئے جاتے ہیں۔

بعدازاں اس عصوبت میں مذکر ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ عصبات میں اصل مرد ہی ہوتے ہیں کیونکہ لفظ" عصبہ" عبارت ہے" شدت اور قوت" سے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کی خبر دیتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

إِذْ قَالُوْا لَيُوْسُفُ وَاَخُوْهُ اَحَبُّ اِلٰى اَبِيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ۔

(سورۃ یوسف ۸)

(وہ وقت قابل ذکر ہے جب وہ سوتیلے بھائی بولے کہ یوسف اور ان کا حقیقی بھائی ہمارے باپ کو ہم سے کہیں زیادہ پیارے ہیں درآنحالیکہ ہم ایک پوری جماعت ہیں۔)

عصبہ سے مراد یہاں ایسی جماعت ہے جو قوی، طاقتور اور نفع پہنچانے اور نقصان دفع کرنے پر قادر ہو۔ یہ (عصبات میں صرف مردوں کا حقدار ہونا) عام علماء کا قول ہے جبکہ حضرت ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کا یہ کہنا یہ ہے کہ ولاء (آزاد شدہ کی میراث) مال کے قائمقام ہے لہٰذا اس میں آزاد کنندہ کی طرف سے وراثت ایسے ہی جاری ہوگی جیسے اس کے دیگر مال میں حصہ رسدی جاتی ہے، البتہ اس ولاء کے وارث آزاد کنندہ کی طرف سے صرف مرد ہوں گے نہ کہ عورتیں۔ اور اس کی وجہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ :

لَیسَ للنسَاءِ مِنَ الولاءِ اِلّا مَا عتقن۔

یعنی عورتوں کے لئے ولاء میں سے کوئی چیز نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا ہو،

علاوہ ازیں حضرت شریح فرمایا کرتے تھے جس شخص نے اپنی زندگی میں کوئی بھی چیز جمع کی وہ چیز اس شخص کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ ان دونوں حضرات (ابراہیم نخعی و شریح) کا استدلال صحابہ کرام کے اس قول سے بھی ہے کہ :

من احرز المال احرز الولاء۔

جو مال کو لے گا وہ ولاء کو بھی لے گا۔

توان صحابہ نے گویا و ... لہ مال کے ٹھہرایا لہٰذا جو حکم عام مال کا ہوگا وہی حکم اس ولاء کا بھی ہوگا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن اس کے عصبات میں سے جو آدمی اس کے مال کی حفاظت کرے گا وہی اس کی ولاء کی بھی حفاظت کرے گا۔ اس مفہوم کی دلیل یہ ہے کہ عورت متروکہ مال تو لیتی ہے لیکن بالاجماع ولاء کی حقدار نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس قول سے مراد باقی عصبات کو منع کرنا ہے اور یہی بات ہم عرض کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کے مذکورہ قول کے جو معانی ہم نے بیان کیے ہیں، ان سے حتی الامکان دیگر دلائل پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس اصولی اختلاف کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہوگی کہ :

ایک آدمی نے اپنا غلام آزاد کیا پھر آزاد کنندہ فوت ہو گیا اور اس نے اپنے سوگواروں میں دو بیٹے چھوڑے۔ پھر ان دو بیٹوں میں سے ایک بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہوا اور اس نے اپنا ایک لڑکا چھوڑا۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام مرگیا تو اس کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے صلبی بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ دوسرے بیٹے کے بیٹے (پوتے) کے لیے۔ کیونکہ آزاد کنندہ کے عصبات میں وہ سب سے بڑا یعنی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ پھر اس میں بھی اصل یہ ہے کہ مستحق عصبہ کا اعتبار آزاد شدہ کی وفات کے دن ہوگا نہ کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن نیز یہاں بڑائی کا اعتبار قرب کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ عمر کے لحاظ سے کیا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ بعض اوقات بھتیجا اپنے چچا سے عمر میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ قول عام علماء کا ہے۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کے نزدیک ولاء کا مال آزاد کنندہ کے بیٹے اور پوتے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ولاء میراث کے قائم مقام ہے۔ تو جیسے آزاد کنندہ کی موت پر دونوں بیٹے اس کے وارث ہوئے اسی طرح ولاء بھی دونوں کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر جب ان دو بیٹوں میں سے ایک فوت ہوا تو ولاء میں اس کا حصہ اس کے بیٹے (آزاد کنندہ کے پوتے) کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ مال کی میراث میں ہوتا ہے اور اگر زیر بحث صورت میں آزاد کنندہ کا دوسرا بیٹا بھی فوت ہو جائے اور وہ بھی ایک لڑکا چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت

ہو تو اس کی ولاء بلا اختلاف آزاد کنندہ کے پہلے اور دوسرے بیٹے کے بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ عام علماء کے نزدیک تو اس لیے کہ یہ دونوں لڑکے عصوبت میں برابر ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک اس لیے کہ آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کا حصہ اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہوگیا ہے۔ اور اگر آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے نے بوقت وفات دو بیٹے چھوڑے ہوں پھر دوسرا بیٹا مرا تو اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ مرگیا تو اس کی ولاء عام علماء کے نزدیک اس دوسرے کے بیٹے اور پہلے کے دونوں بیٹوں میں برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ عصوبت میں تینوں برابر ہیں جبکہ ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک یہ ولاء نصف نصف ہوگی۔ آدھی آزاد کنندہ کے دوسرے بیٹے کے ایک بیٹے کے لیے اور آدھی پہلے کے دونوں بیٹوں کے لئے ہوگی۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کے لئے ولاء میں حصہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اگر آزاد کنندہ نے بوقت وفات تین بیٹے چھوڑے پھر یہ تینوں بیٹے بھی فوت ہوگئے ان میں ایک نے صرف ایک لڑکا، دوسرے نے پانچ لڑکے اور تیسرے نے دس بیٹے چھوڑے۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام فوت ہوا اور اس نے مال چھوڑا تو اس غلام کا مال عام علماء کے قول کے مطابق آزاد کنندہ کے تینوں بیٹوں کے کل لڑکوں کی تعداد کے مطابق سب میں برابر برابر تقسیم ہوگا یعنی کل مال کے سولہ حصے کیے جائیں گے۔ اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ دے دیا جائے گا کیونکہ سب لڑکے عصوبت اور آزاد کنندہ سے قرب میں برابر ہیں۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کیے جائیں گے۔ ایک حصہ آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے کے صرف ایک بیٹے کے لئے، دوسرا حصہ دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں اور تیسرا حصہ تیسرے بیٹے کے دس لڑکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اس طرح ترکہ کے کل تیس حصے بنیں گے تب تقسیم ٹھیک ہوگی۔ دس حصے پہلے بیٹے کے ایک ہی بیٹے کے لئے، دس حصے دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں کے واسطے اور دس حصے تیسرے کے دس بیٹوں کے لئے۔

◉ اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل کر ایک غلام کو آزاد کیا پھر وہ آدمی فوت ہوا تو اس نے دو بیٹے چھوڑے جن میں سے ایک غلام کو آزاد کرنے میں اس کا شریک ہے۔ بعدازاں آزاد شدہ غلام مرگیا تو اس کی نصف ولاء آزاد کنندہ کے صرف اس بیٹے کے لئے ہوگی جو غلام کو آزاد کرنے میں باپ کا شریک تھا اور باقی نصف دونوں بھائیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی کیونکہ وہ ان کے باپ کا حصہ ہے جو دونوں میں مشترک ہوگا۔ لہٰذا یہ ولاء دونوں بھائیوں کے درمیان چار حصوں پر تقسیم ہوگی۔ تین حصے اس بھائی کے ہوں گے جو اعتاق میں باپ کا شریک تھا اور ایک حصہ دوسرے بھائی کو ملے گا ــــــ اور اگر غلام کی وفات سے پہلے ہی باپ کے ساتھ شریک بیٹا فوت ہوگیا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ غلام مرا تو اس کی نصف ولاء تو بیٹے کے بیٹے کے لئے ہوگی جو اس کے باپ کے لئے مخصوص تھی اور باقی نصف باپ کے صرف دوسرے بیٹے کو ملے گی کیونکہ باپ کا وہی سب سے قریبی عصبہ ہے لہٰذا ولاء میں اس کے حصے کا بھی سب سے زیادہ حقدار ہوگا تو یہ نصف ولاء چچا کے لئے اور نصف بھتیجے کے لئے ہوگی۔

اور اگر چچا بھی فوت ہوگیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے پھر آزاد شدہ مرا تو اس کی نصف ولاء اپنے باپ کے ساتھ شریک کے بیٹے کے لئے مخصوص ہوگی اور باقی نصف اس کے اور اس کے دونوں چچازادوں کے درمیان برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی۔ ہر ایک کو $\frac{1}{3}$ حصہ ملے گا۔ تو اس طرح باپ کے ساتھ شریک بھائی کے بیٹے کے لئے $\frac{2}{3}$ حصہ اور اس کے دونوں چچازادوں کے لئے $\frac{1}{3}$ ہوگا کہ ہر ایک کو $\frac{1}{6}$ حصہ ملے گا۔

◎ اگر آزاد کنندہ مرنے پر ایک بیٹا اور باپ چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت ہو جائے تو اس کی ولاء امام ابوحنیفہ، امام محمد اور عام فقہاء کے نزدیک بیٹے کیلئے ہوگی بیٹا نہ ہوا تو بیٹے کے بیٹے (پوتے) کیلئے اور اگر پوتا بھی نہ ہوا تو پڑپوتے کیلئے ہوگی اور باپ کو کچھ نہ ملے گا جبکہ امام ابویوسف کے نزدیک ترکہ کا $\frac{1}{6}$ حصہ باپ کے واسطے اور باقی بیٹے کے لئے ہوگا یہی قول ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کا ہے۔ اور یہ ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ وہ ولاء کو بمنزلہ میراث گردانتے ہیں اور میراث میں تقسیم کا یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابویوسف کا قول سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ وہ آزاد شدہ کے ترکہ کو بمنزلہ میراث نہیں بناتے بلکہ اس کا مستحق آزاد کنندہ کے عصبہ ہی کو قرار دیتے ہیں اور باپ مرنے والے کے بیٹے کی موجودگی میں عصبہ نہیں بلکہ صاحبِ فرض (مقررہ حصہ والا) ہوتا ہے جیسا کہ عام مال کی میراث میں قاعدہ ہے لہٰذا بیٹا جب عصبہ قرار پایا تو آزاد شدہ کی ولاء صرف اِسی کے لئے ہوگی۔

◎ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے باپ اور تین مختلف بھائی چھوڑے، حقیقی بھائی صرف باپ کی طرف بھائی (علاتی بھائی) اور صرف ماں کی جانب سے بھائی (اخیافی بھائی) پھر آزاد شدہ مرگیا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف باپ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی آزاد کنندہ کا عصبہ ہے۔ اور اگر باپ بھی مرگیا اور بعدازاں آزاد شدہ فوت ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ (مولیٰ) کے حقیقی بھائی کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا سب سے قریبی عصبہ ہے اور اگر حقیقی بھائی بھی فوت ہو چکا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا تو یہ ولاء آزاد کنندہ کے علاتی (باپ کی طرف سے) بھائی کو ملے گی کیونکہ اب وہی قریبی عصبہ ہے اور اگر علاتی بھائی بھی اللہ کو پیارا ہو جائے اور وہ ایک بیٹا چھوڑے تو زیربحث ولاء آزاد کنندہ کے حقیقی بھائی کے بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سب سے قریبی ہے اور اگر حقیقی بھائی کا بیٹا بھی مرگیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء علاتی بھائی کے بیٹے کو لوٹ جائے گی کیونکہ وہی اب قریبی ہے۔ اگر علاتی بھائی کا بیٹا بھی مرگیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء حقیقی بھائی کے پوتے کو مل جائے گی کیونکہ وہی سب سے زیادہ قریبی عصبہ ہے۔ زیربحث صورت مسئلہ میں ولاء کے اندر بوجہ مذکور نہ اخیافی بھائی وارث ہوگا اور نہ کوئی دوسرا ذوی الارحام۔

◎ اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے دادا یعنی باپ کا باپ اور اپنا حقیقی بھائی یا علاتی (صرف باپ کی طرف سے) بھائی چھوڑا تو آزاد شدہ کی ولاء امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دادا کے لئے ہوگی نہ کہ بھائی کے لئے۔ جبکہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاء دادا اور بھائی کے درمیان نصف

نصف تقسیم ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی کو میراث میں کچھ نہیں ملتا اور صاحبین کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائی بطور عصبہ میراث لیتا ہے۔

◉ اگر آزاد کنندہ نے فوت ہونے پر ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی پھر آزاد شدہ راہئ اجل ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہی "عصبہ بنفسہ" (ہر وہ مرد جس کی میت کے ساتھ نسبت میں کوئی عورت داخل نہ ہو مثلاً بیٹا باپ وغیرہ) ہے نہ کہ بیٹی۔ دوسرے ولاء میں بیٹی کا حصہ اس لیے بھی نہیں ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او کاتبن او کاتب من کاتبن۔

یعنی عورتوں کے واسطے ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں، سوائے اس غلام کی ولاء کے جسے خود عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا جسے انہوں نے مکاتب بنایا یا انکے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا۔ چونکہ یہاں نفی سے استثنیٰ والی صورت نہیں پائی گئی لہٰذا ولاء میں بیٹی کا استحقاق اصل نفی پر باقی رہے گا یعنی اس کے لئے ولاء نہیں ہوگی۔

<u>خلاصہ:</u> اجمالی طور پر ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کا ولاء (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں البتہ اس غلام کی ولاء (میراث) پائیں گی جسے انہوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا یا جس غلام کو انہوں نے مکاتب کیا یا جسے ان کے مکاتب شدہ نے مکاتب کیا یا جسے انہوں نے مدبر کیا یا ان کے مدبر شدہ نے مدبر کیا اور ان کی اولاد در اولاد جبکہ وہ آزاد شدہ باندی سے ہوں۔ یا عورتیں اس ولاء کی وارث ہوں گی جسے ان کے آزاد شدہ نے ان کی طرف کھینچا اور اس اجمال کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یہ ہے کہ:

مسائل ایک عورت نے اپنے غلام کو آزاد کیا بعد ازاں غلام فوت ہو گیا اور اس کا اپنا کوئی نسبی وارث نہیں ہے تو اس کی ولاء (میراث) مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیم نے نے عورتوں کے بارے میں خصوصی طور پر ارشاد فرمایا کہ "عورتوں کے لئے ولاء میں کوئی حصہ نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو آزاد کیا" اور یہ زیر بحث غلام اس عورت کا آزاد کردہ ہے دوسرے یہ کہ حضور کا فرمان ہے "ولاء (آزاد شدہ کی میراث) اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے آزاد کیا" اس حدیث میں لفظ "مَن" مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہے۔ اب اگر عورت کا آزاد کردہ غلام کسی اپنے غلام کو آزاد کرے پھر وہ نیچے والا غلام (غلام کا غلام) مر جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو اس کی ولاء اس کے اپنے مولیٰ (عورت کے آزاد شدہ) کے لئے ہوگی جسے اس نے آزاد کیا تھا نہ کہ مولیٰ کے مولیٰ (عورت) کے لئے۔ کیونکہ وہ عورت درحقیقت اس کے مولیٰ کو آزاد کرنے والی ہے نہ کہ اسے لہٰذا اس کی ولاء اس کو حقیقتہً آزاد کرنے والے کے لئے ثابت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر اوپر والا غلام (عورت کا آزاد شدہ) مر جائے اور کوئی عصبہ نہ چھوڑے بعد ازاں نیچے والا غلام (آزاد شدہ کا آزاد شدہ) فوت ہو جائے تو اس

اُس کی ولاء مذکورہ آزاد کنندہ عورت کے واسطے ہوگی کیونکہ وہی اس نیچے والے غلام کو آزاد کرنے والے کی مولی ہے۔ للہذا یہ نیچے والا غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے تحت داخل ہو گا کہ:

"اواعتق من اعتقن"

یعنی یا عورتیں اس غلام کی ولاء پائیں گی جسے ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔ اور اگر اوپر والے غلام (عورت کے آزاد کردہ) نے کوئی نسبی عصبہ چھوڑا ہو تو پھر اس کا ترکہ اس کے عصبہ کے لیے ہوگا کیونکہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ بذریعہ ولاء وراثت پانے کی شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اسی طرح دوسرے آزاد شدہ نے اگر تیسرے غلام کو آزاد کیا اور تیسرے نے چوتھے کو تو ان سب کی میراث مذکورہ عورت کے لئے ہوگی جبکہ مرنے والا اپنے پیچھے عورت سے زیادہ قریبی اور عصبہ کو نہ چھوڑے۔

- اگر ایک عورت نے اپنے غلام کو مکاتب کیا اور غلام بدلِ کتابت ادا کرکے آزاد ہوگیا پھر یہ مکاتب کردہ غلام مرگیا تو اس کی ولاء (میراث) مکاتب کنندہ عورت کے واسطے ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "او کاتبن" (یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاء ہوگی جسے انہوں نے مکاتب کیا) اسی طرح مکاتب غلام اگر اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور یہ نیچے والا مکاتب اوپر والے مکاتب کو ادائیگی کرکے آزاد ہوجائے تو اس کی ولاء بھی مذکور عورت کے لئے ہو گی کیونکہ اوپر والا مکاتب ابھی ولاء کا اہل نہیں اس لئے کہ وہ مملوک ہے۔ اسی طرح جب دونوں مکاتب ایک ساتھ ادائیگی کرکے آزاد ہوں تو دونوں کی ولاء مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی اس لیے کہ حضورؐ نے ارشاد فرمایا:

"او کاتب من کاتبن" یعنی یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولاء ہوگی جسے ان کے مکاتب کیے ہوئے نے مکاتب کیا۔

- اسی طرح جب ایک عورت اپنے غلام کو مدبر قرار دے پھر فوت ہوجائے بعدازاں مدبر غلام بھی فوت ہوجائے تو اس کی ولاء اس عورت کے لئے ہوگی اور اس عورت کے مذکر عصبات کو ملے گی اسی طرح مُدبّر کنندہ عورت جب مرگئی اور اس کی موت پر مُدبّر کردہ آزاد ہوگیا پھر اس مدبّر نے آگے اپنے کسی غلام کو مدبّر کیا تو اس کی ولاء زیر بحث عورت کے مذکر عصبہ کے لیے ہوگی۔ اسی طرح ان مدبروں کی اولاد در اولاد کی ولاء بھی اسی عورت کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ان کی ولاء ان کے باپوں کے لئے ثابت ہے اور باپوں کی ولاء جس طرح اس عورت کے لئے ثابت ہے اسی طرح ان کی اولاد کی ولاء بھی اس عورت کے واسطے ثابت ہے۔

- ایک عورت نے اپنے غلام کی شادی کسی قوم کی آزاد شدہ باندی کے ساتھ کی۔ اس باندی سے لڑکا ہوا تو اس لڑکے کی ولاء اپنی ماں کے آزاد کنندہ کے واسطے ہوگی نہ کہ اپنے باپ کی مولاۃ (مالکہ) کے لئے۔ کیونکہ اس لڑکے کا باپ آزاد شدہ نہیں بلکہ مملوک ہے اور ولاء عتاقہ آزادی کے بغیر نہیں ملتی۔ ہاں اگر غلام کی مالکہ غلام کو آزاد کردے تو اب یہ آزاد شدہ غلام اپنے لڑکے کی ولاء اپنی

مولاۃ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچے گا۔ چنانچہ لڑکا اگر مرا اور اس کا کوئی وارث نہ ہوا تو اس کا مال اس کے باپ کے واسطے ہوگا اور اگر باپ بھی نہ ہوا یعنی مر چکا تو اس کی ولاء اس عورت کے لیئے ہوگی جس نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا یہ ہے عورتوں کے آزاد شدگان کی عورتوں کی طرف ولاء کھینچنے کی تفسیر واللہ عزوجل اعلم۔

◉ ایک عورت اپنے غلام کو آزاد کرنے کے بعد فوت ہوگئی پھر اس کا آزاد کردہ غلام بھی مر گیا تو اس غلام کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ عورت کی مذکر اولاد کے لئے ہوگی بشرطیکہ وہ اولاد اس کے عصبہ سے ہو اور اس غلام پر عائد قتل خطا کی دیت (خون بہا) بھی بلا اختلاف انہیں (اولاد) پر ہو گی۔ اور اگر وہ اولاد عورت کے غیر عصبہ سے ہو تو بھی غلام کی ولاء ان کی لئے ہوگی لیکن غلام پر عائد دیت صرف انہیں پر نہیں بلکہ عورت کے جملہ عصبات پر لازم ہوگی۔ اور اگر عورت کی اولاد بالکل ختم ہو چکی ہو البتہ وہ اپنے بعد کوئی ایسا عصبہ چھوڑ جائیں جو آزاد کنندہ عورت کی قوم سے نہ ہو اور ادھر عورت کا بھی کوئی عصبہ موجود ہو تو ولاء (میراث) عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی نہ کہ اولاد کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ولاء قریبی عصبہ کے لئے ہوتی ہے اور اس میں عام وراثت کا قانون نہیں چلتا۔ یہی بات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عورت کی جب کوئی مذکر اولاد نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولاء عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی اور یہی رائے عام علماء کی ہے۔ اور جب عورت کا کوئی نسبی عصبہ موجود نہ ہو البتہ اس کے وہ موالی (آزاد کنندگان) موجود ہوں جنہوں نے اسے آزاد کیا تھا تو ولاء (غلام کی میراث) اس کے موالی کے واسطے ہوگی۔ عام علماء کی رائے کے برعکس حضرت شریح ولاء (میراث) کو عورت کے بیٹوں کے بعد بیٹوں کے عصبہ کے لئے قرار دیتے تھے نہ کہ عورت کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ولاء بھی باقی مال کی مانند میراث ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنا غلام آزاد کیا۔ پھر وہ مر گئی اور ایک اپنا بیٹا اور ایک بھائی چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مرا تو اس کی ولاء (میراث) بلا اختلاف عورت کے بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بھائی کے لئے۔ اور اگر عورت کا بیٹا بھی مر گیا جس نے اپنا مذکور ماموں اور باپ چھوڑا تو ولاء ماموں کے لئے ہوگی نہ کہ لڑکے کے باپ کے لئے۔ کیونکہ ماموں آزاد کنندہ کا بھائی ہے اور وہ اس کا عصبہ ہے جبکہ لڑکے کے باپ اور آزاد کنندہ کے درمیان کسی قسم کی قرابت نہیں۔ اور حضرت شریح کے خیال میں زیر بحث ولاء کو لڑکے کے باپ کے واسطے ہونا چاہیے۔ نہ کہ ماموں کے لئے۔ کیونکہ باپ لڑکے کا عصبہ ہے۔ اسی طرح جب بیٹا فوت ہو جائے اور وہ اپنے باپ کی طرف سے ایک بھائی (علاتی بھائی)، یا چچا یا دادا، یا چچا کی اولاد، یا اپنے باپ کے موالی تو ان سب صورتوں میں غلام کی ولاء عورت کے قریبی عصبہ کے لئے ہوگی۔ اگر اس عورت کے چچازاد بھائی ہوتے تو ان کو ورنہ عورت کے موالی موجود ہوتے تو ان کو ولاء مل جائے گی۔ جبکہ حضرت شریح کے قول کے مطابق ولاء بیٹے کے عصبات کے واسطے ہے۔

اور حضرت شعبی و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ولاء عورت کی مذکر اولاد ہی کے لئے ہوگی اور غلام پر عائد دیت بھی صرف انہیں پر عائد ہوگی نہ کہ عورت کے سب عصبات پر۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح وہ غلام کی ولاء

کے وارث بنتے ہیں اسی طرح اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے۔کیونکہ یہ میراث ہے ہی تاوان کے بدلے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء کی ہے۔جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما حضرت صفیہ دختر عبدالمطلب کے آزاد کردہ غلام کی ولاء (میراث) کا جھگڑا حضرت عمر فاروقؓ کی عدالت میں لے گئے۔ وہاں حضرت زبیرؓ نے بیان دیا کہ حضرت صفیہؓ میری ماں ہیں اور میں ان کا وارث ہوں لہٰذا ان کی ولاء بھی میرے لئے ہوگی۔حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ وہ میری پھوپھی اور میں ان کا عصبہ ہوں اور میں ہی ان کی جانب سے دیت کا ذمہ دار ہوں لہٰذا یہ ولاء میرے لیے ہونی چاہیے۔اس جھگڑے میں حضرت عمر فاروقؓ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ ولاء (میراث) حضرت زبیرؓ کے لئے اور دیت حضرت علی المرتضیٰؓ پر ہوگی۔اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ میراث کا استحقاق عصوبت کے بسبب ہے اور ظاہر ہے بیٹا عصوبت میں بھائی اور بھتیجے پر مقدم ہوتا ہے۔باقی رہی دیت تو وہ باہمی "تناصر" (باہمی مددگار ہونے) کے باعث ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ کچہری میں یا کسی بھی ادارے میں کام کرنے والے اسی تناصر کے باعث ایک دوسرے کی دیت ادا کرتے ہیں حالانکہ ان کے درمیان میراث نہیں ہوتی۔دوسرے یہ کہ دیت کا میراث کے ساتھ اعتبار کرنا صحیح نہیں کیونکہ دیت کا میراث کے تابع ہونا لازمی نہیں۔کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ ایک آدمی کی مذکر اولاد اور اس کی بیٹیاں اور اس کی بہنیں وارث تو بنتی ہیں لیکن اگر وہ کوئی ایسا جرم کرے جس پر دیت لازم آتی ہے تو اس جرم کی دیت آدمی کے عصبات پر عائد ہوتی ہے نہ کہ اس کی اولاد اور بہنوں پر۔

اگر ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کیا پھر مولیٰ اور باندی دونوں پانی میں غرق ہو گئے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان دونوں میں سے پہلے کون مرا تو مولیٰ باندی کا وارث نہ ہوگا بلکہ باندی کی میراث مولیٰ کے عصبہ کے لئے ہوگی جبکہ باندی کا کوئی وارث نہ ہو۔اس مسئلے میں اصل بات یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک غرق ہونے والے یا گر کر ہلاک ہونے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے اور یہی خیال عام صحابہ کرام کا ہے۔کیونکہ یہ دونوں ایسے حادثات ہیں جن کے وقوعہ کی تاریخ اور وقت معلوم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ان کو ایک ساتھ واقع ہونے پر محمول کر لیا جاتا ہے۔اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو انشاء اللہ کتاب الفرائض میں ہوگی۔

تیسری صفت ولاء العتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کی تیسری صفت یہ ہے کہ یہ ہر حال میں لازم ہے حتیٰ کہ آزاد کنندہ خود بھی اس کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا چنانچہ مولیٰ اگر غلام کو آزاد کرے اور یہ شرط لگائے کہ وہ "سائبہ" ہوگا یعنی مولیٰ کی غلام پر کوئی ولاء نہیں ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور عام علماء کے نزدیک غلام کی ولاء مولیٰ ہی کو ملے گی جبکہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس غلام کی ولاء جملہ مسلمانوں کے لیے ہوگی۔مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور ارشاد ہے کہ

"الولاء لمن اعتق"

یعنی آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔

اسی طرح مولیٰ ولاء العتاقہ کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ اس

ولاء کو نہ بیچنا جائز ہے۔ نہ اس کا ہبہ یا صدقہ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کی وصیت کرنا جائز ہے اور یہ خیال عام علماء کرام کا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک مولیٰ ولاء کو بیع وغیرہ کے ذریعے دوسرے آدمی کو منتقل کر سکتا ہے اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے ایک غلام کو آزاد کیا اور اسکی ولاء حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ہبہ فرمادی۔

اس کے برعکس احناف (عام علماء) کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "ولاء قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے جسے نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے" ان علماء کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ جیسے تصرفات کا محل مال ہوتا ہے اور یہ ولاء مال نہیں ہے۔ لہٰذا نسب کی طرح اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔ باقی رہا حضرت اسماء رضی اللہ عنہا والی روایت کا جواب؟ تو اس میں ہو سکتا ہے کہ "فوھبت الولاء" کا معنی یہ ہو کہ ولاء کے باعث جس چیز کی وہ مستحق ہوئی تھیں اس کو انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو ہبہ کر دیا اور وہ چیز مال ہے جس کو راوی نے ولاء سے تعبیر کر دیا کیونکہ اس مال کا استحقاق ولاء کے ذریعے ہوا تھا۔ اسی طرح مولیٰ نے جب غلام کو بیچا اور مشتری (خریدار) پر یہ شرط عائد کی کہ غلام کی ولاء اس (بیع کنندہ مولیٰ) کے لیے ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی جبکہ وہ اسے آزاد کرے۔ علیٰ ہٰذا القیاس جب مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور آزادی میں یہ شرط رکھی کہ غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی تو یہ شرط صحیح نہ ہوگی اور غلام کی ولاء مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت بریرہ کو خریدا تو ان پر شرط عائد کی گئی کہ باندی (بریرہ) کی ولاء (میراث) باندی کے پہلے موالی کے واسطے ہوگی۔ یہ معاملہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مسلمانوں کے سامنے خطبہ دیا اور ارشاد فرمایا کہ "لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط رکھتے ہیں جن کا وجود اللہ کی کتاب میں نہیں۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں، باطل ہے۔ ایسی باطل شرائط کا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ سو شرائط ہوں۔

ولاء کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولاء ایک محل (آدمی) سے دوسرے کی طرف پھر سکتی یعنی منتقل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر ولاء کسی کے لئے عتق بالقصد واقع کرنے (آزاد کرنے) کے سبب ثابت ہو رہی ہے تو اس ولاء کے منتقل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ حضورؐ کا واضح فرمان ہے:

الولاء لمن اعتق۔

یعنی ولاء آزاد کنندہ کے لئے خاص ہے۔

تو اس حدیث میں آپؐ نے ولاء کو آزاد کنندہ کے لئے لازم ٹھہرا دیا۔ اور اگر یہ ولاء اس عتق سے ثابت ہو جو قصداً واقع نہ کیا گیا ہو بلکہ دوسرے کے تابع ہونے سے حاصل ہوا تو پھر یہ منتقل ہو سکتی ہے جبکہ منتقل ہونے کی دلیل قائم ہو جائے اور اس جملہ کا بیان یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی قوم کی باندی سے شادی کی اور اس باندی سے غلام کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ پھر باندی کو اور اس کے لڑکے کو باندی کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ یا مولیٰ نے جب

باندی کو آزاد کیا تو اس وقت وہ حاملہ تھی۔ یا مولیٰ نے اسے آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنی۔ یا وہ طلاق یا موت کی عدت گذار رہی تھی کہ طلاق یا خاوند کی موت کے دن سے دو سال پورے ہونے پر بچہ جنی تو اس لڑکے کی ولاء اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے اسے اس کی والدہ کے ساتھ آزاد کیا۔ یہ ولاء اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل نہیں ہوگی چاہے اس کا باپ بعد میں آزاد ہوگیا ہو کیونکہ باندی کے مولیٰ نے جب باندی اور اس کے بیٹے دونوں کو آزاد کیا تو لڑکے کی ولاء باندی کے مولیٰ کے واسطے لڑکے میں قصداً عتق واقع کرنے سے ثابت ہوگئی لہٰذا یہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکے گی۔ اسی طرح مولیٰ نے جب باندی کو حاملہ ہونے کی حالت میں آزاد کیا تو بھی حمل میں موجود لڑکے کی ولاء بوجہ مذکور مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی، اسی طرح مولیٰ نے باندی کو جب آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنی تو بھی لڑکے کی ولاء مولیٰ موصوف کے واسطے ہوگی کیونکہ چھ مہینے سے کم میں بچہ جننے سے اس امر کا یقین ہوگیا کہ آزاد کرنے کے وقت وہ حاملہ تھی اس لیے کہ بچہ چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کی ولاء بھی مولیٰ کے لیے ارادۃً اعتاق سے ثابت ہوگی اور کسی دوسرے کی طرف نہیں منتقل ہوگی۔ اور اگر باندی آزاد ہونے کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد عرصہ گذرنے پر بچہ جنے تو اس صورت میں زیر بحث لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل ہوجائے گی کیونکہ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ لڑکا اپنی ماں کی آزادی کے وقت ماں کے پیٹ میں موجود تھا۔ لہٰذا فرض کرلیا جائے گا کہ اس بچے کا حمل باندی کی آزادی کے بعد ٹھہرا ہے۔ اور یہ لڑکا اپنی ماں کے تابع ہوکر آزاد ہوگا اور اس کی ولاء اس کی ماں کے مولیٰ کے لئے تابع ہوکر آزاد ہونے کی جہت سے ثابت ہوگی۔ اب لڑکے کی ولاء ماں کے مولیٰ کے لئے جب تابع ہونے کی جہت سے ثابت ہوئی تو باپ کے مولیٰ کی طرف سے ہوجائے گی جبکہ باپ کو آزاد کردیا گیا ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور جب آزاد ہونے کے وقت باندی طلاق کی عدت گزار رہی تھی یا موت کی عدت تو اس کے لڑکے کا نسب دو سال تک اپنے باپ سے ثابت ہوگا کیونکہ طلاق یا وفات خاوند کے بعد اس کے لئے وطی حرام تھی لہٰذا حمل کی مدت کو دو سال قرار دیا جائے گا اور یہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق یا خاوند کی وفات کے دن لڑکا اس کے پیٹ میں موجود تھا۔ اب جب ہم نے باندی کے طلاق کے دن لڑکے کی موجودگی کا حکم لگادیا تو اس کی ولاء اعتاق (آزاد کرنے) سے ثابت ہوگی لہٰذا یہ باندی کے مولیٰ کے سوا کسی دوسرے کو منتقل نہ ہوگی۔

ولاء کی منتقلی کی صورت

جب ایک آزاد شدہ عورت کسی غلام کے نکاح میں ہوا اور اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ اولاد غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتی ہے۔ اب اگر اس کا باپ بھی آزاد کردیا گیا تو وہ لڑکے کی ولاء اپنے مولیٰ کی طرف کھینچ لے گا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسی طرح مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب ایک آزاد خاتون کسی غلام کے عقد نکاح میں ہوا اور وہ لڑکا جنے تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہوجائے گا لیکن جب اس کا باپ آزاد کردیا جائے گا تو وہ اپنے لڑکے کی ولاء (میراث) کھینچ لے گا۔ علاوہ ازیں حضرت زبیر بن العوامؓ سے روایت ہے کہ

انہوں نے چند خوبصورت نوجوانوں کو دیکھا جن کی دانائی اور عقلمندی انہیں پسند آئی۔ ان جوانوں کی ماں حضرت رافع بن خدیجؓ کی آزاد کردہ باندی تھی اور ان کا باپ قبیلہ جہینہ یا اشجع کے کسی آدمی کا غلام تھا حضرت زبیرؓ نے ان کے باپ کو خرید کر آزاد کر دیا۔ پھر دعویٰ کیا کہ ان جوانوں کی ولاء میری طرف منسوب ہوگی اور حضرت رافع نے کہا نہیں بلکہ یہ میرے آزاد شدہ ہیں لہٰذا ان کی ولاء میری طرف منسوب ہوگی۔ دونوں صاحبان ان لڑکوں کی ولاء کا مقدمہ حضرت عثمان غنیؓ کے پاس لے گئے۔ تو حضرت عثمانؓ نے فیصلہ سنایا کہ ان لڑکوں کی ولاء زبیر کے لئے ہوگی۔ یعنی باپ اپنی اولاد کی ولاء کو اپنے مولیٰ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچ لے گا اور وہ ہیں حضرت زبیر جبکہ انہوں نے اسے آزاد کر دیا۔ اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی بھی صحابی سے یہ منقول نہیں ہے کہ اس نے اس فیصلے سے اتفاق نہ کیا ہو لہٰذا اس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہوگیا کہ باپ آزادی کے بعد اپنی اولاد کی ولاء کھینچ لیتا ہے۔

باپ کے اپنے لڑکے کی ولاء کو کھینچ لینے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ولاء میں اصل (وارث) باپ ہے کیونکہ ولاء بفحوائے حدیث قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے اور نسب میں باپ ہی اصل ہوتا ہے حتیٰ کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور ماں کی طرف منسوب نہیں ہوتی سوائے اس صورت کے جس میں بچے کی نسبت باپ کی طرف کرنا مشکل ہو۔ اسیطرح ولاء کے اعتبار میں ہوگا چنانچہ ولاء میں ماں کی جانب کا اعتبار صرف اسی وقت کیا جائے گا جب باپ کی جانب کا اعتبار کرنے میں کوئی عذر ہو جس کی صورت یہ ہے کہ باپ اہل ولاء میں سے نہ ہو اور یہاں یہ عذر نہیں لہٰذا اس کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا اور اس لئے بھی باپ کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا کہ ولاء کا وارث ہونا عصبہ ہونے کے ناطے سے ہے اور باپ کا عصبہ ہونا زیادہ قوی ہے بس وہ اولیٰ ہوا۔ اور اگر باپ غلامی کی حالت میں مرا اور آزاد نہ ہوا تو اس کے لڑکے کی ولاء ماں کے موالی کے لئے ہوگی کیونکہ باپ کی جانب کا اعتبار کرنا مشکل ہے۔

دادا کا پوتے کی ولاء کھینچنے کا مسئلہ

باقی رہا یہ مسئلہ کہ کیا دادا پوتے کی ولاء کھینچے گا یا نہیں؟ مثلاً یہ کہ وہ باپ جو خود غلام ہے، اس کا غلام باپ ہے اور وہ بچے کا دادا ہے اب دادا تو آزاد ہوگیا مگر باپ بدستور غلام رہا۔ تو عام علماء نے کہا کہ وہ پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا اور نہ بچہ دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان متصوّر ہوگا اور اپنے غلام بیٹے کی اولاد کی ولاء ماں کے موالی کے لئے ہوتی ہے نہ کہ دادا کے موالی کے لئے۔ اور امام شعبیؒ نے فرمایا کہ دادا پوتے کی ولاء کھینچے گا اور بچہ دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دادا ولایت میں باپ کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ باپ جب غلام ہو تو بچے کی ولایت دادا کی طرف پھر جاتی ہے پس اسیطرح وہ ولاء کھینچنے اور اسلام میں بھی باپ کے قائم مقام ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ بیٹے اور دادا کے درمیان فاصل ہے۔ لہٰذا بیٹا ولاء اور اسلام میں دادا کے تابع نہ ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دادا اگر پوتے کی ولاء کھینچ سکتا ہوتا تو ماں کے موالی کے لئے کبھی ولاء ثابت نہ ہوگی کیونکہ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ غلام باپ کی اصل (جڑ) آزاد

ہو گی یا تو اس کے باپ سے ہی اس کی اصل میں آزادی ہو گی یا حضرت آدم علیہ السلام تک باپ سے قبل کے آباؤ اجداد سے۔ پس جب فی الجملہ ماں کے موالی کے واسطے ولاء ثابت ہو گئی تو ثابت ہوا کہ دادا پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا اور اسیطرح پوتا دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان متصور نہیں ہو گا کیونکہ اگر وہ دادا کے اسلام کے باعث مسلمان ہو تو پڑ دادا کے اسلام کے باعث بھی مسلمان ہو گا اور اس طرح جد اول حضرت آدم علیہ السلام کے اسلام کی وجہ سے سب کے سب لوگ مسلمان ہوں گے اور پھر چاہیئے کہ کسی کا بھی غلام بنانا جائز نہ ہو حالانکہ واقع میں اس کے خلاف ہے تو ثابت ہوا کہ ولاء میں بچے (پوتے) کو دادا کے تابع بنانے کا قول باطل ہے۔

ولاء کی مقدار کا بیان اور اب رہا ولاء کی مقدار کا بیان تو ولاء بقدر عتق ثابت ہو گی کیونکہ ولاء کے ثبوت کا سبب عتق ہے اور حکم کا اندازہ سبب کی مقدار سے کیا جاتا ہے اور اس کی وضاحت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام میں ہو گی جبکہ ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا اور وہ خوشحال ہو یا تنگدست - اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کو اس بناء پر کہ عتق متجزی ہے یا غیر متجزی، ہم نے کتاب العتاق میں بیان کر دیا ہے -

ولاء العتاقہ کے حکم کا بیان ولاء کے کئی احکام ہیں

پہلا حکم: ان میں سے پہلا حکم میراث ہے یعنی آزاد کنندہ، آزاد کردہ کے مال کا وارث ہو گا بوجہ مذکورہ دلائل کے۔ نیز جب وراثت کی شرط پائی جائے گی تو آزاد کردہ کی اولاد کے مال کا بھی وارث ہو گا جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔

دوسرا حکم: ولاء کا دوسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنی جانب سے آزاد کردہ کی حفاظت اور نصرت میں کوتاہی کے باعث اس کے جرم خطاء پہ دیت برداشت کرے گا۔

تیسرا حکم: ولاء کا تیسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کو آزاد کردہ کے نکاح کر دینے کی ولایت حاصل ہو گی کیونکہ وہ بھی عصبہ ہے -

پھر آزاد کنندہ آزاد کردہ کے مال کا جب وارث ہو گا تو دیکھا جائے گا کہ غلام کا عتق (آزاد ہونا) اگر معروف معلوم ہو تو اس کا مال آزاد کنندہ کے حوالے کر دیا جائے گا اور اگر اس کا عتق معلوم نہ ہو تو اس کی ولاء موقوف رہے گی- جیسا کہ ایک آدمی نے ایک غلام خریدا پھر مشتری (خریدار) نے اس بات کا اقرار کیا کہ بائع نے غلام کو بیچنے سے قبل اسے آزاد کر دیا تھا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولاء موقوف ہے جبکہ بائع مشتری کے اس اقرار کا انکار کرے- پھر بائع نے اگر مشتری کی تصدیق کر دی تو ولاء اس کے لئے لازم ہو جائے گی اور اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو جائے گا- اسی طرح بائع کے ورثاء اگر مشتری کی تصدیق کر دیں گے تو بھی ولاء بائع کے لئے لازم ہو جائے گی- زیر بحث صورت میں غلام

کا آزاد ہوجانا اس وجہ سے ہے کہ بائع (بیچنے والے) کا اعتاق (آزاد کرنا) اگر مشتری کے اقرار سے بوجہ بائع کے جھٹلانے کے بائع کے حق میں ثابت نہ ہوا تو وہ اعتاق مشتری کے حق میں ثابت ہو گیا کیونکہ وہ جھٹلائے جانے کی صورت میں اپنے اقرار کے اندر اپنے ہی خلاف تصدیق کرنے والا ہے لہٰذا بائع کے آزاد کرنے کا اقرار اس (مشتری) کے حق میں اعتاق کو ثابت کر دے گا۔ اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی قیمت بائع سے طلب کرے کیونکہ غلام کے آزاد کرنے کا اقرار بائع کے حق میں نافذ ہی نہیں ہوا کہ اس نے مشتری کو جھوٹا قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا غلام کا عتق اس (بائع) کے حق میں ثابت نہ ہوا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں ولاء کا موقوف ہونا اس لیے ہے کہ سر دست مشتری کے لئے بھی اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس نے اپنی جانب سے غلام کے آزاد کرنے کا اعتراف نہیں کیا اور نہ ہی بھی بائع کے واسطے ثابت کرنا ممکن ہے کیونکہ مشتری کا اقرار اس پر نافذ نہیں۔ نیز غلام کا عتق معلوم بھی نہیں لہٰذا غلام کی ولاء بائع کے مشتری کی تصدیق کرنے پر موقوف رہے گی۔ اب اگر بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی تو اسکے لئے اعتاق کے قرار پائے جانے کی وجہ سے ولاء لازم ہوجائیگی نیز اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا بھی لازم ہو گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے آزاد آدمی کو بیچا تھا۔ اسی طرح جب بائع (فروخت کنندہ) فوت ہو گیا اور مشتری کے دعویٰ کی تصدیق اس کے ورثاء نے کر دی تو بھی ورثاء کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو گا کیونکہ ورثاء میت کے قائم مقام ہوتے ہیں لہٰذا ان کی تصدیق خود میت کی تصدیق کی مانند ہے۔

یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب مشتری بائع (فروخت کنندہ) کے اعتاق (آزاد کرنے) کا اعتراف کرے لیکن اگر اس نے بائع کے غلام کو مدبر (مولیٰ کی موت کے بعد آزاد) بنا دینے کا اقرار کیا اور بائع نے انکار کیا پھر بائع فوت ہو گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشتری کا بائع کی طرف سے تدبیر کا اقرار کرنا در اصل اس کی جانب سے بعد از موت غلام کے آزاد کرنے کا اقرار ہے۔ جب بائع مر گیا تو مشتری کا اقرار اس کے اپنے حق میں بوجہ مذکور ثابت ہو گیا لہٰذا مشتری پر غلام کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور اس غلام کی ولاء بوجہ مذکور موقوف رہے گی۔ ہاں اگر بائع کے ورثاء اس کی تصدیق کر دیں تو "استحسان" کے طور پر ولاء بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اور پہلی صورت میں بھی بائع کو ولاء لازم نہ ہو۔ کیونکہ میت کی ولاء ثابت نہیں اور اس کے ورثاء بذریعہ تصدیق اس غیر ثابت شدہ ولاء کو ثابت کرانا چاہتے ہیں لہٰذا وہ اس چیز کا اعتبار نہیں رکھتے جیسا کہ انہیں نسب کے ثابت کرنے کا اختیار نہیں۔ مگر استحسان کی رو سے بائع کے واسطے ولاء کے ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کے ورثاء کا مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کرنا در اصل ان کا فی الحال عتق کے سبب کو پیدا کرنے کا اقرار ہے کیونکہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو ان کی تصدیق ان کے اپنے ہی خلاف ان کے لیے ولاء کے ثابت ہونے کا اقرار ہوا لہٰذا ان کے اپنے حق میں ولاء کے ثبوت کا اقرار صحیح ہو گا۔

اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کے بارے میں ہر شریک نے اس بات کی گواہی دی کہ وہ باندی اس کے دوسرے ساتھی کی ام ولد ہے مگر دوسرے نے انکار کر دیا تو اس صورت میں جب ایک شریک مرے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی اور اس کی ولاء موقوف رہے گی۔ آزاد تو اس لیے

ہوجائے گی کہ ہر شریک نے اپنے ساتھی کے خلاف اس کی موت کے وقت باندی کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہٰذا یہ اقرار ہر ایک کے اپنے حق میں صحیح ہو جائے گا (جیساکہ پیچھے گذر چکا) اور ولاء کا موقوف ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر شریک نے اپنی ذات سے ولاء کی نفی کی ہے اور اپنے ساتھی کے لئے اقرار کیا ہے۔ اب اس نے اپنی ذات سے ولاء کی نفی کر دی اور ادھر اس کے ساتھی کے لئے ثابت نہ ہوئی لہٰذا موقوف رہی۔

اسی طرح مشترک غلام کے بارے میں جب ہر شریک نے دوسرے ساتھی سے یہ کہا کہ "تو نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہے" اور دوسرے نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو غلام آزاد اور اس کی ولاء موقوف ہے حتیٰ کہ غلام اگر مر گیا اور اس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی اس کے مال کا وارث نہ ہوگا اور وہ مال بوجہ مذکور اس وقت تک بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جب تک کہ کوئی ایک شریک دوسرے کی تصدیق نہ کر دے۔

موقوف ولاء کا حکم پھر بردہ آزاد غلام جس کی ولاء موقوف ہوا اسکا ترکہ بیت المال میں رکھا جائے گا اور اس غلام کے جرم کی دیت اس کے اپنے اوپر ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اور اس کا ترکہ بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولاء موقوف ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ کس آدمی کے لئے ہے لہٰذا اس کی میراث بھی موقوف ہوگی کیونکہ وہ ولاء سے ہی ثابت ہوتی ہے بنابریں میراث بیت المال میں رکھی جائے گی جیساکہ لقطہ (گری پڑی چیز) کو رکھا جاتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ بیت المال اس کی دیت کیوں نہیں دے گا تو وہ اس لیے کہ اس (غلام) کی بیت المال کے علاوہ عاقلہ (جس پر دیت عائد ہوتی ہو) ہے اور وہ ہے اس کی اپنی ذات پس اس کی دیت کا بیت المال پر ڈالنا جائز نہیں۔ اس صورت میں وہ خود ہی اپنی دیت کی عاقلہ ہوگا کیونکہ اس کا آزاد کنندہ مجہول ہے بخلاف میراث (ترکہ) کے۔ کیونکہ میراث کا غیر مستحق آدمی کے لیے ثابت کرنا ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہی کوئی اس کا مستحق ہو سکتا ہے اور وہ معلوم نہیں لہٰذا میراث کو مجبوراً بیت المال میں رکھا جائے گا۔ اس کے برعکس لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ جو پھینک دیا جائے) کے معاملے میں ایسا نہیں ہے وہاں بیت المال اگر اس کا وارث ہوتا ہے تو اس کی جانب سے دیت بھی دیتا ہے۔ زیر بحث صورت میں بیت المال کے دیت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی ولاء بنیادی طور پر ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہے مگر وہ معلوم نہیں اور بیت المال پر غلام کی دیت اس وقت عائد کی جا سکتی ہے جب اس کے لئے کسی سے ثابت ہونے والی ولاء نہ ہو اور اس کی میراث کو بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مال ضائع ہونے والی چیز ہے اور لقیط کے معاملے میں لقیط کی ولاء چونکہ کسی سے ثابت نہیں ہوتی لہٰذا اس کی دیت بیت المال پر ہے جیساکہ اس کی میراث (مال) بیت المال کے لئے ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان

ولاء ایک تو بینہ (دلیل) سے معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اقرار سے۔

بینہ سے ظاہر ہونا بینہ کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اس غلام کا ولاءِ عتاقہ کے ذریعے وارث ہے اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ واقعی اس

آدمی نے اس زندہ یا میت کو آزاد کیا تھا اور یہ میت اس کا مملوک اور وہ اس کا وارث ہے۔ ادھر اس غلام کا کوئی اور وارث معلوم بھی نہ ہو تو یہ شہادت جائز ہے کیونکہ انہوں نے کھول کر اور تفصیلی شہادت دی ہے جس میں کسی قسم کی جہالت نہیں لہٰذا یہ شہادت (گواہی) قبول کی جائے گی۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا آزاد شدہ ہے اور وہ اس کا وارث ہے اور اس آدمی کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ گواہی جائز نہیں جب تک کہ ولاء کی وضاحت نہ کی جائے کیونکہ ولاء ولاءِ عتاقہ بھی ہو سکتی ہے اور ولاءِ موالاۃ بھی اور ان دونوں کے احکام جدا جدا ہیں۔ پس ولاء کی جب وضاحت نہ کی گئی تو مجہول ہوئی لہٰذا اس پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اسی طرح گواہوں نے اگر یہ گواہی دی کہ یہ میت اُس آدمی کا عتاقہ (آزاد شدہ) ہے تو بھی یہ شہادت جائز نہیں کیونکہ مولیٰ عتاقہ کی دو قسمیں ہیں ایک اعلیٰ دوسری اسفل (کمتر) اور مولیٰ کا لفظ ہر ایک قسم میں یکساں استعمال ہوتا ہے لہٰذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ مولیٰ عتاقہ کی وضاحت کی جائے گی۔

مسائل اگر دو آدمی ایک ہی غلام کی "ولاء بالعتق" کا دعویٰ کریں اور ہر ایک اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے تو اس غلام کی میراث دونوں مدعیوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ میراث کے استحقاق کے سبب میں دونوں برابر ہیں اور وہ سبب ہے دعویٰ اور دلیل۔ لہٰذا دونوں استحقاق وراثت میں بھی برابر ہوں گے اور اگر دونوں نے الگ الگ وقتوں میں دعویٰ کیا تو جس نے پہلے دعویٰ کیا وہ ولاء کے استحقاق میں اولیٰ ہوگا کیونکہ اس نے ایسے وقت میں عتق کو ثابت کیا جس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ جھگڑا کرنے والا نہ تھا اور اگر یہ پہلے اور بعد میں دعویٰ کرنا موالاۃ کی ولاء میں ہو تو بعد میں دعویٰ کرنے والا ولاء کا زیادہ مستحق ہوگا کیونکہ موالاۃ کی ولاء توڑی اور فسخ کی جا سکتی ہے لہٰذا عقد ثانی پہلے عقد موالاۃ کو توڑنے والا قرار پائے گا۔ مگر یہ کہ پہلے عقد والے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس شرط پر مولیٰ موالاۃ سے عقد باندھا تھا کہ وہ ناقابلِ فسخ ہوگا تو یہ ولاء ولاءِ عتاقہ کے مشابہ ہوگئی لہٰذا ایسی صورت میں پہلا مدعی ہی ولاء کا زیادہ مستحق ہوگا۔

- اگر ایک آدمی نے اس بات پر دلیل قائم کر دی کہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا تھا اور وہ اس کا مالک ہے اور اس کے سوا غلام کا کوئی وارث معلوم بھی نہ ہوا اور قاضی نے اس کے حق میں غلام کی میراث اور ولاء کا فیصلہ کر دیا پھر ایک دوسرے آدمی نے بھی اسی طرح دلیل (گواہی) قائم کر دی تو یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں جبکہ دوسرے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ دوسرے نے پہلے سے غلام کو آزاد کرنے سے قبل ہی خرید لیا تھا پھر دوسرے نے خرید کر غلام کو آزاد کیا اور وہ اس کا مالک ہے تو پہلے کا عدالتی فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دوسرے آدمی کے گواہوں کی گواہی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پہلے نے اس غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہ تھا لہٰذا پہلا عتق باطل اور دوسرا صحیح واقع ہوا۔

اقرار سے ظاہر ہونا باقی رہا اقرار سے ولاء کا ظاہر ہونا تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس چیز کا اقرار کرے کہ وہ فلاں آدمی کا مولیٰ عتاقہ اعلیٰ یا ادنیٰ ہے اور وہ فلاں اس کی تصدیق کر دے تو وہ اس کا مولیٰ ہے اور فلاں اس کا وارث ہے اور اس کی قوم اس کی طرف سے مولیٰ کی دیت ادا کرے گی کیونکہ ولاء وراثت کا سبب ہے لہٰذا نسب اور نکاح کی مانند ولاء کا اقرار بھی صحیح ہے۔

پھر اقرار کنندہ کی اگر بالغ اولاد ہو اور وہ باپ کے اس اقرار کا انکار کریں اور کہیں کہ ہمارا باپ دوسرے فلاں آدمی کا مولیٰ اعتاقہ ہے تو باپ اپنی ذات پر اور اولاد اپنی جانوں پر تصدیق کرنے والے مانے جائیں گے کیونکہ باپ کو بڑی اور بالغ اولاد پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہٰذا اس کا اقرار ان پر نافذ نہیں ہوگا اور ان کا اقرار اپنے نفسوں پر صحیح ہوگا کیونکہ انہیں اپنے آپ پر ولایت حاصل ہے اور اگر اولاد چھوٹی (نابالغ) ہو تو باپ ان کی بھی تصدیق کرنے والا ہے کیونکہ نابالغ اولاد پر اسے ولایت حاصل ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ باپ اگر کسی سے عقد موالاۃ کرے تو اس کی اولاد بھی اس کے تابع ہوتی ہے اگر بچوں کی ماں باپ کے اقرار کو جھٹلائے اور اس کی ولاء کی نفی کرے تو اس کی بات نہیں بلکہ باپ ہی کی بات مانی جائے گی کیونکہ باپ جب زندہ ہو تو بچوں کی ولایت اسے ہی حاصل ہوتی ہے اور ولاء چونکہ نسب کے مشابہ ہے اور نسب کی نسبت باپ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح ماں اگر اقرار کنندہ باپ سے یہ کہے کہ میری یہ اولاد تجھ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے آدمی سے ہے تو بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اولاد باپ کے ہاتھ میں ہوتی ہے نہ کہ ماں کے ہاتھ میں لہٰذا ماں کی اس معاملے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر ماں یہ کہے کہ میں نے یہ لڑکا اپنی آزادی کے پانچ ماہ بعد جنا لہٰذا یہ لڑکا میرے موالی کا مولیٰ ہے اور خاوند (لڑکے کا باپ) کہے کہ تو نے آزادی سے چھ ماہ بعد یہ لڑکا جنا تو خاوند کا قول معتبر ہوگا کیونکہ لڑکا ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاء باپ کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے اور ماں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولاء ماں کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے پس بظاہر حال چونکہ خاوند کا گواہ ہے لہٰذا عورت کی بات بغیر دلیل کے نہ مانی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ میاں بیوی میں جب اختلاف ہو جائے ایک کہے کہ شادی چھ مہینے پہلے ہوئی تھی اور یہ لڑکا اسی میاں کا ہے اور دوسرا کہے کہ شادی چار ماہ قبل ہوئی تھی تو میاں بیوی میں اس کا قول مانا جائے گا جو چھ ماہ قبل نکاح کا مدعی ہے کیونکہ اسی صورت میں لڑکے کا ظہور خاوند سے نسب ثابت کرنے کے حال میں ہوگا اور وہ ہے نکاح کے قیام کا حال۔

ولاءِ عتاقہ کا اقرار حالت صحت میں بھی ٹھیک ہے اور حالت مرض میں بھی کیونکہ ولاء ایک دوسرے کے وارث بننے کا سبب ہے لہٰذا اس میں نکاح اور نسب کی طرح حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں۔ اگر ایک آدمی نے اقرار کیا کہ مجھے فلاں نے یا فلاں نے آزاد کیا اور ان میں ہر ایک نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا (کہ میں نے نہیں بلکہ اس نے آزاد کیا تھا) تو یہ اقرار باطل ہے کیونکہ یہ مجہول اقرار ہے۔ پھر اس اقرار کنندہ نے بعد میں مذکورہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یا کسی دوسرے آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہے تو یہ اقرار جائز ہے کیونکہ پہلا اقرار مقرلہٗ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کی جہالت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے۔ اور ولاء نسب کی مانند مجہول آدمی سے ثابت نہیں ہوتی لہٰذا پہلا اقرار باطل اور کالعدم ہوا۔ اب اس کے بعد اس آدمی کو اختیار ہے کہ جس کے لئے چاہے دوبارہ ولاء کا اقرار کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل

ولاء الموالاۃ کا بیان

باہم دوستی کے عقد سے حاصل ہونیوالی میراث کا بیان

- ولاء الموالاۃ[1] کے بارے میں بھی گفتگو درج ذیل موضوعات پر مشتمل ہے۔

شرعی طور پر اس کے ثبوت کا بیان۔

اس کے ثبوت کے سبب کا بیان۔

ثبوت کی شرائط کا بیان۔

سبب کی صفت کا بیان۔

اس کے حکم کا بیان۔

حکم کی صفت کا بیان۔

اس ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان۔

ولاء الموالات کے شرعی ثبوت کا بیان

اس ولاء کے ثبوت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک یہ ثابت ہے اور اس سے ایک دوسرے کا وارث بنا جاتا ہے۔ یہی رائے صحابہ میں حضرت عمرؓ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کی ہے اور یہی خیال ابراہیم نخعی کا بھی ہے۔ جب کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مولی موالاۃ کی میراث بیت المال میں رکھی جائے گی پھر اسی قول کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ولاء الموالاۃ کا عقد عام مسلمانوں کے حق کو باطل کرنے کا نام ہے کیونکہ ولاء کے عاقد کا اگر کوئی اپنا وارث نہ ہو تو اس کے ورثاء جملہ مسلمان ہوتے ہیں۔ کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ جملہ مسلمان ہی اس کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں لہٰذا وہ معین ورثاء کے قائم مقام ہوں گے نیز میت جس طرح اپنے ورثاء کے حق کو باطل نہیں کرسکتا اسی طرح ورثاء کے قائم مقام لوگوں کے حق کو بھی باطل نہیں کرسکے گا۔ اسی وجہ سے مذکورہ دونوں اماموں

---

[1] موالاۃ لغت میں بمعنی متابعت ہے اور شریعت میں موالاۃ یہ ہے کہ ایک مسافر آدمی دوسرے سے یہ کہے کہ یہاں میری کوئی برادری نہیں اور نہ کوئی مددگار، سو مجھ کو تو اپنی طرف ملالے اور اپنی قوم کیطرف تاکہ میں تیری جماعت میں گنا جاؤں۔ سو میری مدد کیجیے اور میرے اوپر سے مصائب و نوائب دور کیجیے اگر میں مرجاؤں تو تو میرے مال کا وارث ہے اب اگر دوسرا آدمی اس چیز کو قبول کرلے تو یہ دونوں کے درمیان عقد موالاۃ کہلاتا ہے۔ (درمختار مترجم ۴: ۸، ۹۰۷، مطبوعہ نول کشور لکھنؤ)

کا قول ہے کہ میت جب اپنے تمام مال کی کسی آدمی کے لیے وصیّت کر دے اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو یہ وصیّت صحیح نہیں کیونکہ جب اس کا کوئی معین وارث نہ تھا تو تمام مسلمانوں کی جماعت اس کی وارث تھی لہٰذا وہ ان کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے لیکن کتاب و سنت اور عقلی طور پر ہمارا (احناف کا) موقف ہی صحیح ہے۔ کتاب اللہ (قرآن مجید) سے احناف کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فاتوھم نصیبھم (النساء: ۳۳)

"اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصّہ" یہاں " نصیب " سے مراد میراث ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصیب کو ان کی طرف منسوب کیا ہے جو ان کے لیے ذکر میں مقررہ حق کے قیام پر دلالت کرتا ہے اور وہ حق میراث کا حق ہے کیونکہ آیت کریمہ کا یہ جزو معطوف ہے ماقبل کے اس ٹکڑے پر :

ولکل جعلنا موالی مما ترك الوالدان والاقربون۔

یعنی ہر ایک کے لیے بنا دیے ہیں ہم نے وارث اس مال سے جو چھوڑ جائیں ماں باپ اور قریبی رشتہ دار لیکن اتنا فرق ہے کہ عقد موالاۃ کرنے والا اس وقت وارث ہوگا جب میّت کے ذوی الارحام بھی نہ ہوں اور یہ چیز ہم نے اس طرح معلوم کی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :

واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ من المؤمنین والمھاجرین (الاحزاب: ۶)

(اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں بنسبت دوسرے مؤمنین اور مہاجرین کے)۔

اور سنت سے ولاء الموالاۃ کے ثابت ہونے میں حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لاتا ہے اور وہ آدمی اس کے ساتھ عقد موالاۃ کر لیتا ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا! (وہ آدمی) سب لوگوں سے اس کی زندگی اور موت کا زیادہ حقدار ہے۔ اس فرمان میں اس کی زندگی سے آپ نے اس کی دیت اور اس کی موت سے میراث مراد لی۔ باقی رہا عقلی طور پر ولاء الموالاۃ کا ثابت ہونا تو وہ اس طرح کہ بیت المال فقط ایمان کی ولاء سے وارث ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان والوں کا بیت المال ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض (توبہ: ۷۱)

(اور مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں)۔

اور زیر بحث مولیٰ موالاۃ کو یہ ولاء (ایمان کی ولاء) بھی حاصل ہے اور ولاء معاقدۃ بھی لہٰذا وہ عام مؤمنین سے میراث کا زیادہ حقدار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ عتاقہ بیت المال سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ ایمان کی ولاء میں وہ سب مؤمنین کے برابر ہے لیکن عتق کی ولاء میں اسے ترجیح حاصل ہے اسی طرح یہ (مولیٰ

موالاۃ، ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ مولیٰ موالاۃ میت کے تمام اقارب سے مؤخر ہے اور مولیٰ عتاقہ ذوی الارحام سے مقدّم ہے کیونکہ رحم (رشتہ داری) کی ولاء عقد (موالاۃ) کی ولاء سے زیادہ درجہ رکھتی ہے لہٰذا مولیٰ موالاۃ ذوی الارحام سے مؤخر ہوگا لیکن ولاء عتاقہ چوں کہ ایک احسان کا صلہ ہے جو معنوی طور پر غلام کو زندگی دینے اور جنم دینے کے مترادف ہے لہٰذا معنوی حیثیت سے مولیٰ عتاقہ کو عصبات کے ساتھ ملایا گیا ہے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ولاء قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے۔ باقی رہا امام مالکؒ و امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عام مسلمان اس کے وارث ہیں لہٰذا وہ عقد موالاۃ کر کے ان کے حق کو ضائع نہیں کر سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام مسلمان اس وقت اس کے وارث قرار پاتے ہیں جب وہ یہ عقد (عقد موالاۃ) کرنے سے پہلے مر جائے لیکن اگر وہ یہ عقد کرنے کے بعد مرے تو عام مسلمان اس کے وارث نہیں بنتے۔ نیز ان کے اس قول کے غلط ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ میت کا اپنے کل مال کی تہائی تک کسی کو وصیت کرنا صحیح ہے (جو ان کے نزدیک بھی مسلم ہے) اگر ایسا ہوتا یعنی عام مسلمان اس کے وارث ہوتے تو یہ وصیت صحیح نہ ہوتی کیونکہ یہ وارث کے لیے وصیت ہوتی جو صحیح نہیں۔

ولاء المولاۃ کے ثبوت کا سبب

ولاء المولاۃ کے ثبوت کا سبب عقد موالاۃ یعنی ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جس نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہے، وہ اس سے یا کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ:

انت مولای ترثنی اذا مت وتعقل عنی اذا جنیت فیقول قبلت"

تو میرا مولیٰ ہے جب میں مر جاؤں تو تو میرا وارث ہوگا اور اگر کبھی میں کوئی جرم کر بیٹھوں تو تو اس کی دیت ادا کرے گا اور وہ آدمی جواب میں کہے میں نے یہ چیز قبول کی۔ اگر ایک شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لایا مگر اس کی بجائے کسی دوسرے سے عقد موالاۃ کر لیا تو عام علماء کے نزدیک وہ اسی کا مولیٰ (حلیف) ہے جس سے اس نے عقد موالاۃ باندھا، لیکن فقیہہ عطا کے نزدیک وہ اس آدمی کا مولیٰ ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فاتوھم نصیبھم (النساء: ۳۳)

اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصہ۔

تو اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ولاء موالاۃ کو عقد باندھنے والے کے لیے بنایا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام سے بھی یہ منقول نہیں کہ انہوں نے ولاء موالاۃ کو نفس اسلام سے ثابت کیا ہو۔ علاوہ ازیں عہد نبوی اور صحابہ و تابعین کے دور میں بہت سے لوگ اسلام قبول کرتے تھے مگر کوئی اسلام قبول کرنے والے کو یہ نہ کہتا تھا کہ وہ صرف اسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھ سکتا ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے تو ثابت ہوا کہ فقط کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لانا اس کے لیے ولاء کے ثابت ہونے کا سبب نہیں بلکہ اصل سبب عقد ہے تو جب تک عقد نہیں پایا جائے گا وراثت اور دیت بھی ثابت نہیں ہوگی۔

عقد موالاۃ کے ثبوت کی شرائط

پہلی شرط: ایک شرط تو عقد باندھنے والے کا عاقل ہونا ہے کیونکہ عقل کے بغیر ایجاب اور قبول صحیح نہیں ہوتا۔

باقی رہا بلوغ تو وہ ایجاب کی جانب میں عقد کے منعقد ہونے کی شرط ہے لہٰذا نابالغ کی جانب سے، چاہے وہ عاقل ہی ہو، عقد منعقد نہیں ہوتا۔ چنانچہ عقل مند بچے نے اگر کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور اس سے عقد موالاۃ باندھا تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا چاہے اس کا کافر باپ اسے اس عقد کی اجازت دے دے کیونکہ یہ ایک قسم کا عقد ہے اور عقل مند بچے کے عقود (معاملات معاہدات) اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور کافر باپ کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں لہٰذا کافر باپ کا اسے اجازت دینا یا نہ دینا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان عاقل بچے کے تمام عقود مثلاً بیع وغیرہ بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوتے اسی طرح عقد موالاۃ بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوگا۔ اور قبول کی جانب سے بلوغ عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے یعنی غیر بالغ عاقل کا عقد منعقد تو ہو جائے گا مگر علی الفور نافذ نہیں ہوگا چنانچہ کسی بالغ آدمی نے کسی نابالغ بچے سے عقد موالاۃ باندھا اور بچے نے قبول کر لیا تو یہ عقد منعقد تو ہو جائے گا لیکن بچے کے باپ یا اس کے وصی کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ یہ (عقد موالاۃ) ایک قسم کا عقد ہے لہٰذا یہ بھی اسی طرح ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا جس طرح کہ باقی تمام نابالغ کے عقود ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور باپ یا وصی کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ عقد بیع وغیرہ کی مانند عقد موالاۃ کو بھی نابالغ کی طرف سے قبول کر لیں۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی غلام سے عقد موالاۃ باندھا اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ عقد غلام کے آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ غلام اور نابالغ کے اس عقد میں اتنا فرق ہے کہ غلام کے عقد میں آقا نے جب اجازت دے دی تو ولاء (ولاء موالاۃ) مولی سے ہوگی اور نابالغ کے عقد میں اس کے باپ یا وصی نے اجازت دے دی تو ولاء نابالغ بچے ہی سے ہوگی اور ایسا اس لیے ہے کہ غلام کسی چیز کی ملکیت نہیں رکھتا لہٰذا غلام کا اس عقد کو قبول کرنا اپنے آقا کے لیے ہوگا۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ غلام اگر کوئی چیز خریدے تو وہ اپنے مولی کے لیے خریدنے والا ہوتا ہے اور بچہ ملکیت کا اہل ہے چنانچہ وہ اگر کوئی شے خریدے تو وہ اپنے ہی لیے خریدنے والا ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے مکاتب غلام سے عقد موالاۃ باندھا تو یہ عقد جائز ہوگا اور وہ آدمی مکاتب کے مولی کا مولی موالاۃ ہوگا کیونکہ مکاتب کا عقد کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ مکاتب خرید فروخت کی ملکیت رکھتا ہے لہٰذا اس کا یہ عقد قبول کرنا تو جائز ہے البتہ اس عقد سے حاصل ہونیوالی ولاء موالاۃ مولی کے واسطے ہوگی کیونکہ مکاتب اہل ولاء میں سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتب اگر آگے کسی غلام کو مکاتب بنائے اور وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء اس مکاتب کے مولی کے لیے ہوتی ہے۔ بخلاف نابالغ بچے کے کہ وہ ولاء کا اہل ہے۔ چنانچہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام کو مکاتب کر دے اور وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء بیٹے سے ثابت ہوتی ہے۔

اسلام شرط نہیں

باقی رہی اسلام کی شرط تو وہ اس عقد موالاۃ کی صحت میں شرط نہیں لہٰذا ذمی آدمی کی موالاۃ ذمی سے، ذمی کی مسلمان سے یا مسلمان کی ذمی سے جائز ہے کیونکہ یہ عقد بمنزلہ مال کی وصیت کے ہے۔ چنانچہ ایک ذمی اگر کسی ذمی کے لئے یا مسلمان کیلئے، یا مسلمان کسی ذمی کیلئے مال کی وصیت کرے تو وہ جائز ہے اسی طرح موالاۃ جائز ہے۔ اسی طرح ایک ذمی نے دوسر

ذمی سے عقد موالاۃ باندھا بعد میں وہ مسلمان ہوگیا تو بھی یہ عقد جائز رہے گا۔

مرد ہونا شرط نہیں اسی طرح مرد ہونا بھی اس عقد کی شرط نہیں لہٰذا مرد کی موالاۃ عورت سے یا عورت کی مرد سے جائز ہے۔ اسی طرح دار الاسلام کا ہونا بھی اس عقد میں شرط نہیں چنانچہ کوئی حربی آدمی اگر اسلام قبول کرے اور دار الاسلام یا دار الحرب میں کسی مسلمان سے عقد موالاۃ باندھے تو یہ موالاۃ جائز ہے کیونکہ موالاۃ ایک قسم کا عقد ہے جس میں عاقدین کے مذکر ہونے یا مونث ہونے یا دار الاسلام اور دار الحرب میں ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

دوسری شرط: عقد موالاۃ یا ولاء موالاۃ کے ثبوت کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقد (عقد باندھنے والے) کا کوئی وارث نہ ہو یعنی اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو اس کا وارث بن سکتا ہو۔ اگر اس کا کوئی ایسا وارث موجود ہوگا تو یہ عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایک تو قرابت عقد سے زیادہ قوی ہوتی ہے دوسرے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ: (اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں)

ہاں عاقد کا رشتہ داروں میں صرف خاوند یا بیوی ہو تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاوند یا بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد جو کچھ مال بچ رہے گا وہ مولیٰ موالاۃ کا ہوگا۔

تیسری شرط: عقد موالاۃ کے ثبوت کی تیسری شرط یہ ہے کہ عاقد (جو موالاۃ کرنا چاہتا ہے) اہل عرب میں سے نہ ہو۔ چنانچہ عربی آدمی نے اگر قبیلۂ عرب سے سوا کسی دوسرے آدمی سے موالاۃ کا عقد باندھا تو وہ اس کا مولیٰ نہ بنے گا۔ البتہ اسکے قبیلے کی طرف منسوب ہوگا اور قبیلہ اسکی طرف سے دیت ادا کرے گا اور یہ شرط اس لیے ہے کہ موالاۃ کا جواز باہمی امداد کے لیے ہے اور عرب کے قبائل پہلے ہی ایکدوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس کا جواز صرف عجمی لوگوں کے لیے ہے کیونکہ ان کا کوئی قبیلہ نہیں ہوتا کہ جسکے ذریعے وہ ایکدوسرے کی مدد کریں لہٰذا باہمی نصرت کے واسطے ان کی موالاۃ کو جائز رکھا گیا ہے۔ اور عرب آدمی کا چونکہ قبیلہ ہوتا ہے جو اسکی مدد کرتے ہیں اور قبیلہ کی مدد زیادہ قوی ہوتی ہے لہٰذا وہ کسی کا مولیٰ موالاۃ نہیں ہوسکتا۔ اسیطرح کسی عرب خاتون نے اگر کسی غیر قبیلہ کے آدمی سے عقد موالاۃ باندھا تو وہ بوجہ مذکور جائز نہیں ہوگا۔

چوتھی شرط: چوتھی شرط یہ ہے کہ عاقد عرب کے موالی (حلیفوں) میں سے بھی نہ ہو کیونکہ ان کا مولی (حلیف) انہی میں شمار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: وان مولی القوم منھم (بےشک ایک قوم کا مولی انہیں میں سے ہوتا ہے)۔

پانچویں شرط: عقد موالاۃ کے ثبوت کی پانچویں شرط یہ ہے کہ عاقد کسی کا آزاد کردہ نہ ہو۔ اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہوا تو اس کی طرف سے عقد موالاۃ صحیح نہ ہوگا کیونکہ عتق کی ولاء موالاۃ کی ولاء سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ وہ فسخ نہیں ہوتی جب کہ ولاء الموالاۃ فسخ کی جاسکتی ہے لہٰذا کمزور ولاء کے ذریعے قوی ولا کو ختم کرنا جائز نہیں۔

چھٹی شرط: ثبوت کی چھٹی شرط یہ ہے کہ عاقد کی طرف سے بیت المال عاقلہ نہ ہو۔ کیونکہ جس آدمی کی طرف سے بیت المال عاقلہ ہو تو اس کی ولاء (میراث) جملہ مسلمانوں کے لیے ہوتی ہے لہٰذا اس ولاء کا تمام مسلمانوں میں سے صرف ایک معین مسلمان کی طرف پھیرنا جائز نہیں۔ اور اگر بیت المال اس کی جانب سے

دیت ادا بھی کر چکا ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جائز نہیں کیونکہ دیت ادا کرنے سے عقد لازم ہو گیا اور اس میں فسخ کا احتمال نہ رہا۔ اگر اس نے کسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھا ہو مگر متبوع (مولیٰ اعلیٰ) نے ابھی تک اس کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو عاقد کا کسی تیسرے آدمی سے عقد موالاۃ باندھنا جائز ہے۔ کیونکہ مجرد عقد جب تک دیت نہ دی جائے، لازم نہیں قرار پاتا۔ اب عاقد کا دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے۔

عقد موالاۃ کی صفت کا بیان

اس عقد کی صفت یہ ہے کہ یہ عقد جائز تو ہے مگر لازم نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی اگر کسی سے عقدِ موالاۃ باندھے تو عاقد (نومسلم موالاۃ کرنے والے) کو یہ حق ہے کہ جس مولیٰ سے موالاۃ کی ہے اس کی موالاۃ سے پھر کر دوسرے شخص سے موالاۃ کر لے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس سے کسی سے کا مالک نہیں بنا جاتا لہٰذا یہ وکالت اور شراکت کی مانند لازم عقد نہیں کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت بالمال ہے اور وصیت بالمال غیر لازم شے ہے پس اسی طرح عقد موالاۃ کا معاملہ ہے اِلّا یہ کہ اس کی طرف سے دیت ادا کر دی گئی ہو کیونکہ جب اس کی جانب سے دیت دے دی گئی تو عقد عدالت کے فیصلے سے مؤکد ہو گیا۔ اب پہلی موالاۃ سے دوسرے شخص کی موالاۃ کی طرف پھرنے میں عدالت کے فیصلے کو فسخ کرنے کے مترادف ہے حالانکہ اسے عدالتی فیصلے کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح عاقد کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنی طرف سے دیت ادا کیئے جانے سے پہلے پہلے صریح طور پر اس عقد کو توڑ دے کیونکہ ہر غیر لازم عقد میں فریقین میں سے ہر ایک اس عقد کو توڑنے کا مجاز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ایک فریق (عاقد) کو عقد توڑنے کا اختیار ہو تو عقل چاہتی ہے کہ دوسرے فریق کو بھی یہ حق ملنا چاہیئے جیسا کہ دیگر تمام قابل فسخ عقود میں ہوتا ہے۔ اور یہاں زیر بحث عقد میں صرف ایک فریق (عاقد) کو یہ حق ہے اور وہ فریق ہے عقدِ موالاۃ کو قبول کرنے والا۔ اسی طرح دوسرے کو بھی حقِ فسخ حاصل ہے البتہ اتنا ضروری ہے کہ ایک دوسرے کی موجودگی میں اس عقد کو فسخ کرے یعنی دوسرے کو اِس فسخ کا علم ہونا چاہیئے کیونکہ اِس عقد سے دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو گیا ہے لہٰذا دوسرے کے علم کے بغیر اس کے حق کو ساقط کرنا روا نہیں جیسا کہ وکیل کو بغیر بتلائے معزول کرنا ٹھیک نہیں مگر یہ کہ نیچے والا مولیٰ موالاۃ کسی دوسرے سے موالاۃ کا عقد باندھے تو یہ دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو توڑ دیا ہے چاہے اس کا ساتھی حاضر نہ ہو یا یہ دوسرا عقد ضرورۃً اوّل عقد کے لئے توڑنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلے عقد کو فسخ کیئے بغیر دوسرا عقد نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل مقرر کیا۔ پھر وکیل کی عدم موجودگی میں وکیل کو معزول کر دیا تو یہ معزول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر خود ہی غلام کو بیچ دیا یا آزاد کر دیا تو وکیل خود بخود معزول ہو جائے گا اسی طرح یہ ہے۔ واللہ الموفق

عقدِ موالاۃ کا حکم

عقد موالاۃ کا حکم حالتِ زندگی میں دیت اور بعد از وفات وارث ہونا ہے یعنی اوپر والا مولیٰ (قبول کنندہ) نیچے والے مولیٰ (ایجاب کنندہ) کی زندگی میں اسکی جانب سے بصورت جرم دیت کا ذمہ دار ہوگا اور جب وہ مرے گا تو اسکا وارث قرار پائے گا۔ پس احناف کے نزدیک بوجہ مذکور دلائل اوپر والا مولیٰ نیچے والے کا وارث ہوگا اور نیچے والا بھی اوپر والے کا وارث ہوگا جبکہ عقد

میں جانبین سے وارث ہونے کی شرط ہو بخلاف ولاء عتاقہ کے کہ وہاں صرف اوپر والا (آقا) ہی نیچے والے (غلام) کا وارث بنتا ہے نہ کہ غلام آقا کا۔ کیونکہ وہاں وراثت کا سبب آقا کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی طرف سے اور وہ سبب ہے آزاد کرنا۔ لیکن اس ولاء (ولاء موالاۃ) میں میراث کا سبب عقد ہے اور اس میں جانبین سے ایک دوسرے کا وارث ہونے کی شرط رکھی گئی ہے لہٰذا از روئے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطهم" (مسلمان اپنی شرائط کے مطابق عمل کریں گے) اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر ولاء کا حکم جس طرح مردوں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان کی چھوٹی نابالغ اولاد میں تابع ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو گا حتی کہ اگر کسی نے کسی آدمی سے عقد موالاۃ باندھا اور اسکی نابالغ اولاد بھی ہو تو وہ اولاد اس آدمی کے موالی (موالاۃ کرنے والے) ہو جائیں گے جس سے ان کے باپ نے عقد موالاۃ باندھا ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے موالاۃ کی بعد میں اس کے اولاد ہوئی تو وہ اولاد بھی باپ کے تابع ہونے کے لحاظ سے باپ کی ولاء میں داخل ہو گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ لڑکے پر ولایت حاصل ہوتی ہے لہٰذا باپ کا عقد اس پر نافذ ہو گا البتہ بالغ اولاد باپ کی موالاۃ سے موالی نہ بنے گی کیونکہ بالغ اولاد باپ کے تابع نہیں اور نہ ان پر باپ کو ولایت حاصل ہے چنانچہ باپ نے اگر کسی سے موالاۃ کی اور اس کا کوئی بڑا لڑکا بھی تھا اور اس لڑکے نے کسی دوسرے آدمی سے موالاۃ کی تو اس کی ولاء اسی کے لئے ہو گی نہ کہ باپ کے مولیٰ موالاۃ کے لئے ہے۔

مسائل

موالاۃ کرنے والے کی اولاد میں سے ایک لڑکا اگر بالغ ہو جائے اور پہلے مولیٰ سے پھر کر دوسرے سے موالاۃ کرنا چاہے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے مولیٰ نے خود اس لڑکے کی طرف سے یا اس کے باپ کی طرف سے یا اس کے کسی بھائی کی طرف سے دیت ادا کر دی ہو تو اسے پہلی موالاۃ سے پھرنے کا اختیار نہیں اور اگر مولیٰ اول نے کسی بھی ایک کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو مذکور لڑکے کو دوسری موالاۃ کرنے کا اختیار ہے۔ دیت نہ دیے جانے کی صورت میں بڑے لڑکے کے لئے پہلی موالاۃ سے پھرنے کا جواز اس لئے ہے کہ اگر وہ باپ کے وقت بڑا (بالغ) ہوتا تو اسے اس صورت (دیت نہ دیے جانے کی صورت) میں پھرنے کا حق تھا اسی طرح اب بالغ ہونے پر بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ دونوں حالتوں (عقد کے وقت یا بعد میں بڑا ہونے کے وقت) میں اس کے اندر عقد کے سرایت کرنے سے مانع ایک ہی ہے اور وہ ہے اس کا باپ کے تابع نہ ہونا نیز باپ کی اس پر ولایت نہ ہونا باقی رہا دیت کے بعد پہلی موالاۃ سے پھرنے کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس موالاۃ سے قاضی کا فیصلہ متعلق ہو چکا ہے اور اب اس سے پھرنا عدالتی فیصلے کو فسخ کرنا ہے۔ اور یہ چیز جائز نہیں لہٰذا ضرورۃً عقد موالاۃ لازم ہو جائے گا۔

○ اگر ایک عورت نے کسی سے عقد موالاۃ باندھا اور اس کی چھوٹی (نابالغ) اولاد بھی تھی تو وہ اولاد اس موالاۃ میں داخل نہ ہو گی اور نہ ماں اس معاملے میں باپ کے مشابہ قرار پائے گی کیونکہ ماں کو اپنی چھوٹی اولاد پر حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو وہ نابالغ اولاد کے لئے مشتری بن سکتی ہے اور نہ انکی طرف سے کوئی چیز بیچ سکتی ہے۔ اسکے برعکس باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن قاضی صاحب نے

اپنی شرح مختصر الطحاوی میں اس مسئلے کے خلاف لکھا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماں کی ولاء کا حکم اس کی چھوٹی اولاد میں بھی ثابت ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی سے موالاۃ کی پھر اس کے ہاں ایسی بیوی سے لڑکا ہوا جس نے کسی دوسرے سے موالات کر رکھی تھی تو لڑکے کی ولاء باپ کے مولیٰ کے لیے ہوگی۔ کیونکہ باپ اور ماں دونوں کی ولائیں جمع ہو گئی ہیں لہٰذا باپ کی جانب ولاء کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ باپ ہی کو لڑکے پر ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہے نہ کہ ماں کو۔ چنانچہ باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر بیع کے عقد یا نکاح کے عقد کو نافذ کر دے جب کہ ماں کو یہ حق حاصل نہیں۔ اسی طرح عقد موالاۃ کا معاملہ ہے۔

○ ایک عورت نے اگر حالت حمل میں کسی سے موالاۃ کی تو یہ موالاۃ، ولاء عتاقہ کے مشابہ نہ ہوگی۔ کیونکہ عتق کی ولاء میں جب ماں کو حالت حمل میں آزاد کیا جائے تو عتق کے ساتھ ولاء بھی ثابت ہو جاتی ہے اور عتق (آزاد ہونا) جس طرح ماں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح لڑکے میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ تو لڑکے کے لئے اس کی اپنی ولاء ہوگی کیونکہ عتق میں وہ اصل ہے۔ اس کے برعکس ولاء الموالاۃ عقد سے ثابت ہوتی ہے اور ماں کا عقد اپنے حمل میں موجود بچے پر جائز نہیں۔ پس اس ولاء (ولاء موالاۃ) میں لڑکا اصل نہ ہوا لہٰذا وہ ولاء موالاۃ میں باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ پہلے مسئلے میں تھا۔

اسی طرح میاں بیوی دونوں کی اگر نابالغ اولاد ہو۔ پھر ماں ایک سے اور باپ دوسرے آدمی سے موالاۃ کرے تو اولاد کی ولاء بوجہ مذکورہ باپ کے موالی کے لئے ہوگی۔

○ ایک ذمی عورت نے اسلام قبول کیا پھر کسی آدمی سے موالاۃ کی اور اس کا ذمی خاوند سے کوئی نابالغ لڑکا بھی تھا تو امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کے لڑکے کی ولاء اس کے مولیٰ کے لئے نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک مذکور لڑکے کی ولاء ولاء عتاقہ کی مانند ماں کے مولیٰ ہی کے لئے ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو اپنے لڑکے پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر عقد بیع یا عقد نکاح نافذ کرنے کی مجاز نہیں اسی طرح عقد ولاء میں بھی وہ مجاز نہیں۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی آدمی کو اپنے مسلمان لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا باپ سے ولاء کا ثابت کرنا مشکل ہوگا اور قاعدہ ہے کہ ولاء کا اثبات جب باپ کی جہت سے مشکل ہو تو وہ ماں کی جہت سے ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ باپ غلام ہو تو ولاء ماں سے ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی حربی آدمی ہماری (دارالاسلام کی) طرف امان نامہ لے کر آیا۔ یہاں اگر وہ اسلام لایا اور کسی آدمی سے موالاۃ کر لی پھر اس کا بیٹا قیدی بنایا گیا اور اسے آزاد کر دیا گیا تو باپ کی ولاء بیٹے کے مولیٰ کے لئے جائز نہیں ہوگی۔ ہاں اگر باپ بھی گرفتار ہوا اور آزاد کر دیا جائے تو اپنے بیٹے کی ولاء اپنے مولیٰ کی طرف کھینچے گا کیونکہ بیٹا ولاء میں باپ کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا اور باپ بیٹے کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ باپ بیٹے کی جانب نہیں بلکہ بیٹا باپ کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹے کا بیٹا مسلمان ہوا اور اس نے کسی آدمی سے موالاۃ کی تو دادا اس کی ولاء کو نہیں کھینچے گا مگر اس وقت جبکہ باپ بیٹے کی ولاء کو کھینچے تو دادا بیٹے کی معرفت پوتے کی ولاء کو کھینچے گا یعنی پوتے کی ولاء اس کا باپ (دادا کا بیٹا) کھینچے گا اور اس کی ولاء اس

کا باپ (دادا) کھینچے گا۔ اور بقول حاکم شہید اس کی وجہ یہ ہے کہ سب سے نیچے والا (پوتا) موالاۃ کرنے والا ہے اور درمیان والا (پوتے کا باپ) حربی ہے اور سب سے اوپر والا یعنی دادا آزاد شدہ ہے تو دادا پوتے کی ولاء نہیں کھینچے گا مگر یہ کہ درمیانی کڑی (پوتے کا باپ) اسلام لائے اور موالاۃ کرے تو دادا بیٹے کی ولاء کو اور بیٹے کی معرفت بیٹے کے بیٹے کی ولاء کو بھی کھینچ لے گا۔

○ اگر ایک حربی یا ذمی آدمی کسی کے ہاتھ پر اسلام آیا اور اس سے موالاۃ کرلی پھر اس کا بڑا بیٹا کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اس سے موالاۃ کرلی تو ہر ایک علیحدہ علیحدہ اس آدمی کا مولیٰ قرار پائے گا جس سے اس نے موالاۃ کی اور ایک دوسرے کی ولاء کو نہیں کھینچے گا۔ مگر ولاء عتاقہ میں یہ بات نہیں کیونکہ وہاں باپ جب آزاد کردیا جائے تو وہ اپنے بیٹے کی ولاء کو کھینچ لیتا ہے کیونکہ زیر بحث مسئلے میں ہر ایک کی ولاء عقد سے ثابت ہوئی ہے اور ہر ایک کا عقد اپنے ہی لیے جائز ہوسکتا ہے نہ کہ دوسرے کے لئے اور وہاں بیٹے کے ولاء تو عقد سے لیکن باپ کی ولاء عتق سے ثابت ہوئی اور عتق کی ولاء موالاۃ کی ولاء سے زیادہ قوی ہے لہٰذا کمزور ولاء قوی کے تابع ہوگی اور یہاں زیر بحث مسئلے میں صورت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی کی ولاء دوسرے کی ولاء سے قوی نہیں کہ ہر ایک کی ولاء عقد سے ثابت ہوئی ہے۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

فصل

حکم ولاء کی صفت کا بیان

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ جو ولاء اس عقد سے ثابت ہوگی تو اس ولاء کا آگے کسی کو بذریعہ فروخت ہبہ، صدقہ یا وصیت مالک نہیں بنایا جاسکے گا کیونکہ حکم ولاء مال نہیں لہٰذا وہ نسب اور ولاء عتاقہ کی مانند بیع کا محل نہیں ہوگا۔ دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الولاء لا یباع ولا یوھب۔

یعنی ولاء کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی آدمی نے غلام کے بدلے ولاء موالاۃ کو یا ولاء عتاقہ کو بیچ دیا پھر اس غلام کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا کیونکہ اس نے غلام کو بغیر کسی بدل کے قبضہ میں لیا تھا اس لیے کہ ولاء کوئی مال نہیں لہٰذا وہ غلام کا مالک ہی نہ ہوا اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا بھی صحیح نہ ہوا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے مردار یا خون یا سمندر کے بدلے غلام خریدا اور اس کو قبضے میں لے لیا پھر اسے آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا۔ اگر نیچے والے مولیٰ (موالاۃ کرنے والے) نے کسی دوسرے سے اپنی ولاء کو بیچ دیا یا ہبہ کردیا تو یہ بوجہ مذکور نہ بیع ہوگی اور نہ ہبہ۔ لیکن یہ بیع یا ہبہ پہلی موالاۃ کو توڑنے والا اور اس دوسرے آدمی کے ساتھ دوسری موالاۃ ہوجانے گا کیونکہ ولاء کا عوض نہیں دیا جاسکتا لہٰذا عوض تو باطل ہوگیا اور اس کا یہ قول باقی رہا کہ "الولاء لک" یعنی ولاء تیرے لیے ہوگی۔ تو یہ (بیع یا ہبہ) مولیٰ کے درمیان اور دوسرے آدمی کے درمیان موالاۃ

ثانی بن جائیگی جیسے کوئی آدمی حق شفعہ کو مال کے عوض کسی کے سپرد کرے تو یہ شفعہ سپرد کرنا تو صحیح ہوگا لیکن عوض (مال) واجب نہیں ہوگا۔

فصل

ولاء الموالاۃ کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

یہ ولاء بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے ولاء العتاقہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور وہ ہیں تفصیلی واضح شہادت یا اقرار۔ پھر یہ اقرار حالت صحت میں ہو یا حالتِ مرض میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اقرار کنندہ پر اپنے اقرار میں تہمت (الزام) نہیں لگائی جا سکتی جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہے جیسا کہ اس کا اپنے تمام مال کی وصیت کرنا صحیح ہے جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی مرا اور دوسرے آدمی نے اس کا تمام ترکہ لے لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ میت کا وارث ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ وہ اسے ترکہ لینے سے روکے جبکہ اس کے ساتھ کوئی تیسرا جھگڑا کرنے والا نہ ہو کیونکہ قاضی کے پاس اس چیز کا کوئی ثبوت نہیں کہ میت کا ترکہ مدعی کے لئے ہے یا کسی دوسرے کے لئے حالانکہ مدعی دعویٰ کر رہا ہے کہ ترکہ اس کا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جھگڑا کرنے والا بھی نہیں لہٰذا قاضی اس سے تعرض نہ کرے گا۔ ہاں اگر کوئی تیسرا آدمی مدعیٔ ترکہ سے جھگڑا کرے تو قاضی اس سے دلیل طلب کرے گا کیونکہ وہ مدعی ہے اور مدعی کے ذمہ دلیل لانا (گواہی پیش کرنا) ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتابُ الاِجارة[1]

ٹھیکہ، نوکری، مزدوری اور کرایہ کے احکام کا بیان

یہ کتاب درج ذیل سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

(۱) اجارہ کے جواز کا بیان۔ (۲) اجارہ کے رکن اور اسکے معنی کا بیان۔ (۳) رُکن کی شرائط کا بیان۔ (۴) اجارہ کی صفت کا بیان۔ (۵) اجارہ کے حکم کا بیان۔ (۶) عقدِ اجارہ میں عاقدین کے اختلاف کے حکم کا بیان۔ (۷) اس چیز کا بیان جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

فصل (۱)

اِجارہ کے جواز کا بیان

جمہور علماء کے نزدیک اجارہ جائز اور ابوبکر الاصم کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ قیاس بھی ابوبکر الاصم کے قول کی ہی تائید کرتا ہے کیونکہ اجارہ منفعت کو بیچنے کا نام ہے اور منافع فی الحال معدوم (غیر موجود) ہیں اور قاعدہ ہے کہ معدوم شئے کو نہیں بیچا جاسکتا۔ لہٰذا بیچنے کی نسبت اس چیز کی طرف کرنا صحیح نہیں جو مستقبل میں حاصل کی جائے گی جیسا کہ ان اعیان یعنی معین اشیاء کی طرف بیچنے کی نسبت صحیح نہیں جن کو مستقبل میں لیا جائے گا اجارہ کو جائز قرار دینے کی جب کوئی صورت نہ رہی، نہ حال کے اعتبار سے اور نہ انجام کے اعتبار سے تو سرے سے اجارہ کا جواز ہی نہ رہا لیکن از روئے استحسان قرآن و سنت اور اجماع امت ہم نے اس کو جائز ٹھہرایا۔

قرآن سے اجارہ کا ثبوت قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا یہ قول نقل فرمایا کہ انہوں نے حضرت موسیٰ

---

[1] اجارہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر مفصل بحث فصل نمبر ۲ میں آرہی ہے۔ تاہم اردو میں اجارہ کو ٹھیکہ، نوکری مزدوری اور کرایہ کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں "کسی چیز کے منافع کسی عوض پر دینے" کو اجارہ کہتے ہیں۔

علیہ السلام سے، جنہوں نے ان کی صاحبزادیوں کو پانی پلایا تھا، یہ فرمایا:

إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ (القصص: ۲۷)

(میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ سال میری نوکری کرو۔)

یعنی اس شرط پر کہ تو میرا اجیر (مزدور) ہو یا اس شرط پر کہ تو میرے اس نکاح کر دینے کے عوض آٹھ سال تک میری بکریاں چرائے چنانچہ عربی میں "اجر" کے معنی عوض کے بھی لیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے اجرہ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ اسے عوض (بدلہ) اور ثواب دے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت شعیب علیہ السلام کی ایک صاحبزادی کا یہ قول بھی نقل فرمایا:

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَٰٓأَبَتِ اسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَـْٔجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ۔

(ان دو میں سے ایک لڑکی بولی اے ابا! ان (حضرت موسیٰ) کو نوکر رکھ لیجیے کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو قوت دار ہو، امانت دار ہو۔)

اور قاعدہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں سے جو احکام یا چیزیں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہیں اور منسوخ نہیں کی گئیں تو وہ نئے سرے سے ہمارے لیے شریعت بن جاتی ہیں اور وہ احکام ہمارے اوپر ہماری شریعت کی حیثیت سے لازم ہوتے ہیں نہ کہ پہلی شریعتوں کی حیثیت سے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ۔ (سورۃ الجمعہ)

(پھر جب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کا فضل یعنی روزی تلاش کرو) اور اجارہ فضل (روزی) کو تلاش کرنے کا ہی نام ہے۔

ایک جگہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ۔

(تم پر اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے پروردگار سے فضل (روزی) چاہو)۔

اس آیت کے شان نزول کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت کریمہ چوپایہ کرائے پر دینے والے کی حج کے بارے میں نازل ہوئی۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عمر فاروقؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ ہم چوپایوں کو کرایہ پر دینے والے لوگ ہیں یعنی حاجیوں کو کرایہ پر لے آتے اور لے جاتے ہیں اور ہمارا خیال ہے کہ اس صورت میں شاید ہمارا حج نہ ہوتا ہو۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا تم احرام نہیں باندھتے ہو اور وقوف عرفات اور رمی جمار نہیں کرتے ہو؟ اس نے کہا ہاں یہ چیزیں تو کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر تم حج کرنے والے ہو۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے فرمایا یہی سوال جو تم نے مجھ سے پوچھا ہے، ایک آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا مگر آپؐ نے ابھی تک جواب نہ دیا تھا کہ یہ مذکورہ آیت کریمہ "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ" نازل ہوئی تو آنجنابؐ نے سائل سے فرمایا "انتم حجاج"

کہ تم بلاشبہ حج کرنے والے ہو۔

ایک مقام پر قرآن مجید میں دودھ پلانے والی (دایہ) کے کرایہ پر لینے کے بارے میں فرمایا:

وَإِنْ أَرَدْتُّمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔ (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳)

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور سے) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

اس آیت میں اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے اپنے بچے کو دودھ پلوانے والے سے گناہ کی نفی فرمائی ہے اور دودھ پلوانے سے مراد اُجرت پر دودھ پلوانا ہے جس کی دلیل ایک تو اسی آیت کا اگلا حصہ ہے، فرمایا:

إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ۔

یعنی جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے دستور کے موافق۔ یہاں "جو کچھ دینا ہے" سے مراد وہ اجرت اور مزدوری ہے جو تم نے دینا قبول کی۔ اُجرت پر دودھ پلوانے کی دوسری دلیل بھی اللہ ہی کا یہ ارشاد ہے کہ:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ۔ (سورۃ الطلاق: ۶)

(پھر وہ مطلقات عورتیں اگر تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اُجرت ادا کرو)۔

یہ اور مذکورہ آیات کریمہ اجارہ کے جواز پر واضح ثبوت ہیں۔

سُنّت نبویؐ سے اجارہ کا ثبوت

ایک تو وہ روایت ہے جو امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستام الرجل علی سوم اخیه ولا ینکح علی خطبته ولا تناجشوا ولا تبیعوا بالقاء الحجر ومن استأجر اجیرا فلیعلمه اجره۔

کوئی آدمی اپنے (مسلمان) بھائی کے سودے اور بھاؤ پر زیادہ قیمت سے سودا نہ کرے اور نہ اس کی منگیتر سے نکاح کرے اور نہ خرید و فروخت میں گاہک کو پھنسانے کے لیے ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی دو اور نہ کنکری پھینک کر کوئی چیز فروخت کرو اور جو شخص کسی کو بطور مزدور اُجرت (مزدوری) پر رکھے تو اس مزدور کو اس کی اُجرت (مزدوری) سے آگاہ کر دے۔

یہاں مزدور کو اُجرت سے آگاہ کرنے کی ہدایت جواز اجارہ کی شرط کی تعلیم ہے جو اجارہ کے جائز ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے۔

(ب) ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اعطوا الاجیر اجرہٗ قبل ان یجف عرقہٗ۔

(مزدور کی مزدوری اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل ادا کرو)۔

اس حدیث میں آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور کی مزدوری دینے میں جلدی کرنے کا حکم دیا یعنی مزدور کے کام سے فارغ ہونے ہی بغیر کسی تاخیر کے مزدوری ادا کر دی جائے تو یہ حدیث بھی اجارہ

کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطا بي ثم غدر ورجل باع حرا فاكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره۔

تین آدمیوں سے میں خود (رحمۃ للعالمین ہونے کے باوجود) بروز قیامت جھگڑا کرنیوالا اور ان کا مدِمقابل ہوں گا اور ظاہر ہے جس سے میں جھگڑا کروں گا تو یقیناً اس پر غالب آؤں گا۔ ایک تو وہ آدمی جس نے کسی غیر مسلم کو میرے نام پر امان دی مگر پھر اس سے دھوکہ کیا دوسرا وہ آدمی جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت ہڑپ کر گیا اور تیسرا وہ آدمی جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا اور اس سے پورا پورا کام لیا مگر اس کو اس کی مزدوری نہ دی۔

(د) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

استاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابوبكر رضى الله عنه رجلا من بنى الديل هاديا خريتا وهو على دين كفار قريش فدفعا اليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث فاتاهما فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلى فاخذ بهم طريق الساحل۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے (موقعہ ہجرت) قبیلہ بنی الدئل سے ایک آدمی کو رستہ معلوم کرنے کے لیے بطور ہادی کرایہ (اُجرت) پر لیا جو کفار قریش کے دین پر تھا۔ اپنی اونٹنیاں اس کے سپرد کیں اور تین دن کے بعد اس سے غارِ ثور پر اونٹنیاں لانے کا وعدہ لیا۔ چنانچہ حسب وعدہ وہ آدمی آیا اور حضورؐ صدیق اکبرؓ کے ساتھ وہاں سے روانہ ہوئے۔ آپ کے ساتھ عامر بن فہیرہ (ابوبکر صدیق کے غلام) اور مذکورہ بنی دئل کا آدمی بھی چلے اور ساحلی راستہ اختیار کیا۔ تو حضورؐ کے اس فعل سے کم از کم اجارہ کے جواز پر دلیل قائم کی جائے گی۔

(ھ) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت رافع بن خدیجؓ پر گزر ہوا جب کہ وہ اپنے باغ میں تھے۔ حضورؐ کو وہ باغ پسند آیا دریافت فرمایا یہ کس کا باغ ہے؟ رافع بنؓ خدیج کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! یہ باغ میں نے ٹھیکہ پر لیا ہے تو آپؐ نے فرمایا تو اس میں سے کوئی چیز ٹھیکہ پر نہ لے۔ اس روایت میں کسی خارجی مانع کی وجہ سے آپؐ نے باغ کو اُجرت (ٹھیکہ) پر لینے سے منع فرمایا اگر اجارہ سرے سے جائز نہ ہوتا تو نہی عام ہوتی کیونکہ پیغمبر کے لیے منکر امر سے نہی واجب ہے۔ اسی طرح آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کی جب بعثت ہوئی تو لوگ چیزیں اُجرت پر لیتے دیتے تھے اور آپؐ نے اس عمل سے منع نہیں فرمایا، تو آپؐ کا اس اجارہ سے منع نہ فرمانا آپ کی "تقریر" ہوئی (تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی نے آپؐ کے سامنے کوئی بات کہی ہو یا کوئی کام کیا ہو اور آپؐ نے اس پر منع نہ کیا ہو بلکہ خاموشی اختیار کی ہو تو گویا آپؐ نے اس کام کو جائز سمجھا ہے ورنہ آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے)، اور آپ کی "تقریر" بھی سُنّت نبویؐ کی

ایک قسم ہے۔

اجماع سے اجارہ کا ثبوت اجارہ کے جواز پر ابوبکر اصم کی ولادت سے پہلے ہی پوری اُمّت متفق تھی اور صحابہ کرامؓ کے عہد سے لے کر اب تک لوگ عقد اجارہ کرتے آرہے ہیں لہٰذا تنہا ابوبکر اصم کا اجارہ کی مخالفت کرنا کوئی وقعت نہیں رکھتا کیونکہ ان کی رائے اجماع امت کے خلاف ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عقد اجارہ میں قیاس کو بھی چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام عقود (معاملات) کو اپنے بندوں کی حاجات وضروریات کے لیے جائز ٹھہرایا ہے اور عقد اجارہ کی لوگوں کو شدید حاجت ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس رہنے کے لیے اپنا گھر یا زراعت کے لیے ملکیتی زمین یا سواری کے واسطے ملکیتی چوپایہ نہیں ہوتا اور بعض اوقات پیسہ نہ ہونے کے وجہ سے خرید کر بھی آدمی ان چیزوں کا مالک نہیں بن سکتا اور نہ ہی ہبہ میں یا عاریۃً (ادھار پر) یہ چیزیں ملتی ہیں اس لیے کہ بہت کم لوگ اس قسم کی سخاوت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو لامحالہ عقد اجارہ کی ضرورت ہوئی اور لوگوں کی حاجت وضرورت کے بعد برخلاف قیاس کے اسے جائز ٹھہرایا گیا جیسا کہ بیع سلم وغیرہ کو بوجہ ضرورت جائز ٹھہرایا گیا ہے۔

عقد اجارہ کی اصل یہ ہے کہ شریعت نے ہر حاجت کے لیے اس حاجت کے ساتھ مخصوص ایک عقد (باہمی معاملہ) کو جائز ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ کسی عوض کے بدلے ایک معین شے کی ملکیت کے لیے ایک عقد کو جائز ٹھہرایا اور وہ ہے عقد بیع، اور بغیر عوض کے اس شے کی ملکیت کے لیے ہبہ کے عقد کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح بغیر عوض کے ایک شے کی صرف منفعت کی ملکیت کے لیے عاریۃً شے دینے کو جائز ٹھہرایا گیا۔ لہٰذا عقد اجارہ کی شدید حاجت کے باوجود اگر اجارہ کو جائز نہ ٹھہرایا جاتا تو آدمی اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے کوئی رستہ نہ پاتا اور یہ چیز (یعنی لوگوں کو تنگی میں ڈالنا) شریعت کے مزاج اور شریعت کے موضوع کے خلاف ہے۔

فصل ۲

اجارہ کے رُکن اور اجارہ کے معنی کا بیان

اجارہ کا رکن "ایجاب" اور "قبول" ہے اور یہ ایجاب وقبول ایسے الفاظ سے ہونا چاہیئے جو اجارۃ پر دلالت کرتے ہوں اور وہ ہیں اجارۃ، استیجار، اکترا یا اکرار کے الفاظ۔ چنانچہ ان میں سے جب کوئی لفظ پایا گیا تو اجارہ کا رکن پورا ہوگیا۔ اب رہا یہ امر کہ ایجاب وقبول کے صیغے (الفاظ) اور ان کی اجارۃ میں صفت کیا ہونی چاہیئے؟ تو اجارۃ میں ایجاب وقبول کے صیغے اور ان کی صفات بالکل وہی ہیں جو عقد بیع میں ایجاب وقبول کی ہیں جن کو ہم کتاب البیوع میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اجارہ کا معنی اجارہ لغت میں کسی شے کی منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اسی وجہ سے اہل مدینہ نے اجارہ کا نام بیع رکھا اور اس بیع سے ان کی مراد منفعت کی بیع تھی اور اسی لیے

اس عقد میں منفعت (نفع اٹھانے) کے بدل کو اُجرت کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی رضاعت کے بدل کو "اجر" قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ (سورۃ الطلاق: ۶) ترجمہ (پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے بچوں کو تمہارے لیے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اُجرت دو)۔

اور لغت میں اُجرت منفعت کے بدل کو کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق مہر کو بھی اجر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:۔

فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ ۔ (سورۃ النساء: ۲۵)

سو تم ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کر لیا کرو اور انہیں دے دیا کرو ان کے مہر)۔

یہاں اُجُوْرَهُنَّ سے مراد ان کے مہر ہیں کیونکہ مہر بیوی کے عضو مخصوص سے نفع اٹھانے کا بدل ہے پھر منفعت کی بیع نسبت مکانوں، منزلوں، دوکانوں، حماموں، خیموں، غلاموں، چوپایوں کپڑوں، زیوروں اور برتنوں وغیرہ کی طرف کرنا یا کاریگر مثلاً دھوبی، درزی، رنگریز، سُنار، بڑھئی اور معمار وغیرہ کی طرف کرنا برابر ہے۔ (یعنی ان مذکور سب چیزوں اور کاریگروں کا عقد اجارہ کرنا صحیح ہے) بعد ازیں اجیر (اُجرت پر کام کرنے والا) کبھی خاص ہوتا ہے اور خاص اجیر وہ ہے جو صرف ایک آدمی کا کام یا مدت کرے ایسے اجیر (اجرت پر کام کرنے والے) کو "اجیر الواحد" کہا جاتا ہے، اور بعض اوقات اجیر مشترک ہوتا ہے یعنی وہ اجیر جو عام لوگوں کے لیے کام کرتا ہو ایسے اجیر کو "اجیر مشترک" کا نام دیا جاتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اجارہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ایک منافع پر اجارہ اور دوسرا اعمال پر اجارہ، اور ہماری ذکر کردہ تفصیل کے مطابق تفصیل بیان کی۔ انہوں نے ایک قسم میں معقود علیہ (جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہو) منفعت کو اور دوسری میں عمل کو قرار دیا حالانکہ اجارہ حقیقت میں ایک ہی قسم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور معقود علیہ دونوں قسموں میں منفعت ہی ہے البتہ منفعت چونکہ اپنے محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے اس لیے اس منفعت کے حصول کی شکلوں میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ مکانوں کی منفعت رہائش سے، زمین کی منفعت زراعت سے، کپڑوں زیوروں اور غلاموں کی منفعت خدمت سے اور چوپایوں کی منفعت سوار ہونے "بوجھ لادنے سے" اور برتنوں کے منافع استعمال سے اور کاریگر کی منفعت اس کے عمل مثلاً دھوبی پن یا درزی پن وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے بعض اوقات اجیر کا اپنے آپ کو مستاجر (اُجرت پر لینے والے) کے حوالے کر دینا عمل کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ اجیر الواحد یا اجیر خاص کے معاملے میں ہے کہ جب وہ اپنے آپ کو ایک معین وقت کے لیے مستاجر کے سپرد کر دے اور کوئی کام نہ کرے تو بھی اجر (بدل، مزدوری) کا مستحق ہو جاتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کی بیع کا نام ہے تو اس تعریف یا اصول کی بنیاد پر ہم بعض مسائل کا حل نکالتے ہوئے کہیں گے کہ:

مسائل

درخت ۱، انگور کا پھل کے لیے اجارہ جائز نہیں کیونکہ پھل عین (موجود اور محسوس شے) ہے اور اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین کی بیع کا۔

○ بکری کا اجارہ اس کے دودھ یا گھی یا اون یا بچے کے لیے جائز نہیں کیونکہ یہ چیزیں اعیان ہیں جن کا عقد اجارہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح بکری کا اجارہ کرنا (اُجرت پر دینا) اس لیے کہ وہ کسی بکری کے بچے یا انسان کے بچے کو دودھ پلائے گی بوجہ مذکورہ جائز نہیں" نہر میں یا کنویں میں مشک میں یا چشمے میں موجود پانی کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ پانی عین شے ہے اور اجارہ عین کا نہیں ہوتا۔ اگر کسی آدمی نے مشک یا چشمے یا کنویں کو بمعہ پانی کے اجارہ پر لیا تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے مقصود پانی ہے جو عین ہے۔

○ ایسے تالابوں کا اُجرت پر لینا جائز نہیں جن میں مچھلی یا جواہر اور شکار وغیرہ کے لیے پانی ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز عین ہے اور اگر کسی آدمی نے ایسے تالابوں کو مع پانی اجرت پر لے لیا تو یہ عقد فاسد ترین ہے کیونکہ بغیر پانی تالابوں کا اجرت پر لینا فاسد تھا تو ظاہر ہے مع پانی کے لینا اور زیادہ فاسد اور برا ہوگا۔

○ چراگاہوں کا اجارہ (اجرت پر دینا) جائز نہیں کیونکہ گھاس عین شے ہے جس کا اجارہ نہیں ہو سکتا درہم و دنانیر کا اجارہ جائز ہے نہ ان کے ڈھیلے کا اسی طرح تانبے اور گچ کے ڈھیلے کا اجارہ بھی جائز نہیں اور نہ ہی ناپی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزوں کا اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ ان چیزوں سے اس وقت تک فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ ان کے عین (وجود) کو خرچ یا ہلاک نہ کیا جائے، اور عقد اجارہ کے اندر صرف شے سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے نہ کہ عین شے کو خرچ یا ہلاک کرنا چنانچہ کسی نے اگر درھموں اور دیناروں کو اس سے اُجرت پر لیا کہ ان کے ذریعے دیگر دراہم اور دیناروں کی کیفیت اور کمیت معلوم کرے یعنی ان سے میزان (پیمانہ) کا کام لے یا گندم کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے ناپنے کے آلہ کا کام لے یا تیل کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے وزن معلوم کرنے کا کام لے تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ عقد جائز ہے کیونکہ یہ عین شے کو باقی رکھتے ہوئے ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے تو یہ میزان کے باٹ اجرت پر لینے کے مشابہ ہوا جو بالاتفاق جائز ہے۔ مگر کرخی نے کہا کہ ان مذکورہ چیزوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اجارہ کی ایک شرط مفقود ہے اور وہ شرط ہے اس عقد میں منفعت کا مقصود ہونا اور ان چیزوں سے اس جہت سے نفع اٹھانا بطور عادت مقصود نہیں ہوتا۔

نرجانور کا اجارہ نر کو مادہ پر پھندائی کیلئے اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اس عمل سے مقصود نسل حاصل کرنا ہے اور نسل منی کے انزال سے ہوتی ہے اور منی عین ہے اور یہ بھی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے "نھی عن عسب الفحل" یعنی نر کے کرایہ سے منع فرمایا، یہاں "عسب" کا لفظ لغت میں اگرچہ پھندائی کے معنی میں ہے مگر اسے اپنے لغوی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ نسل منقطع کرنے کی تو ممانعت نہیں لہٰذا اس سے مراد نر کی پھندائی کا کرایہ ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ یہاں "کراء" کا لفظ حذف کر دیا گیا ہے اور "عسب" کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ واسأل القریۃ (اور گاؤں سے سوال کر) یعنی گاؤں والوں سے سوال کر یہاں "اہل" کا لفظ محذوف ہے۔ اور اس طرح کے دوسرے الفاظ میں ہے

○ اگر ایک آدمی نے سکھایا ہوا کتا یا باز شکار کے لیے اجارہ پر لیا تو یہ عقد ناجائز ہے کیونکہ یہ عین یعنی شکار پر اجرت لینا ہے۔ اس قسم کے دیگر مسائل اسی اصول پر نکلتے جائیں گے۔

انّا کے مسئلے میں ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اگر یہ کہا جائے کہ کیا دودھ پلانے والی کا اجرت لینا جائز نہیں حالانکہ وہ بھی عین یعنی دودھ پر اجرت لینا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ انا بچے کو اگر بکری کا دودھ پلائے تو اجرت کی مستحق نہیں ہوتی ؛ اس کے جواب میں امام محمدؒ سے یہ بات مروی ہے کہ یہ عقد (انا کا اجرت لینا) دراصل بچے کی خدمت پر منعقد ہوتا ہے اور دودھ تابع ہونے کی حیثیت سے اس میں داخل ہوتا ہے تو یہ عقد بھی منفعت پر اجرت لینا ہے اور وہ منفعت بچے کی خدمت کر اکر یعنی اسے نہلانے، کپڑے پہنانے، اور اسے کھانا کھلانے وغیرہ کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے اور دودھ اس عقد میں بطور تابع داخل ہوتا ہے جیساکہ رنگریز کے اجرت لینے میں رنگ بطور تابع داخل ہوتا ہے، اور جب اس (انا) نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا تو اس نے اس چیز کو سرانجام نہ دیا جو عقد میں بطور تابع داخل تھی لہٰذا اُجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسے رنگریز کپڑے کو کوئی دوسرا رنگ کر دے جس پر عقد واقع نہیں ہوا تھا، تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ انا کے مسئلے میں معقود علیہ (جس پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے) تو عین ہی ہے یعنی دودھ اور خدمت (بچے کو نہلانا دھلانا وغیرہ) تابع ہوتی ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود بچے کی تربیت ہے اور تربیت دودھ کے بغیر نہیں ہوسکتی پس دودھ کو منافع کے قائم مقام کرکے عقد کو جائز ٹھہرایا گیا اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں۔ (شبہ اور اس کا ازالہ ختم ہوا)

○ اسی مذکورہ اصول سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کسی ہاتھ کٹے یا لنجے آدمی کو درزی کے کام، دھوبی کے کام، لکھائی کے کام یا کسی ایسے کام کے لیے مزدوری پر رکھنا، جو دونوں ہاتھوں کے بغیر سرانجام نہ پا سکتا ہو، ناجائز ہے اسی طرح شعر و ادب کی تعلیم کے لیے گونگے آدمی کو اور قرآن مجید پر اعراب لگانے کے لیے اندھے آدمی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور منفعت بطور عادت یا عام طور پر اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب منفعت پہنچانے والے اسباب اور آلات سلامت ہوں۔

اسی طرح شوریلی زمین یا پانی سے دور زمین کو زراعت کے لیے کرایہ (ٹھیکہ) پر لینا جائز نہیں کیونکہ ایسی زمین سے بطور عادت فصل کی منفعت حاصل کرنا دشوار ہوتا ہے تو یہ عقد اجارہ منفعت کی بیع نہ ہوا لہٰذا ناجائز ہوا۔

○ اسی مذکورہ اصول (کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے) کی بنیاد پر مصحف (قرآن مجید) کا اجارہ کرنا (کرایہ لینا) بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن مجید کی منفعت یہ ہے کہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے پڑھا جائے اور کسی دوسرے کے قرآن مجید میں دیکھنا یا اس سے پڑھنا مباح ہے اور اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے جب کہ مباح شے بیع کا محل نہیں ہوسکتی جیساکہ دیگر مباح اشیاء مثلاً گھاس وغیرہ بیع کا محل نہیں ہوتیں۔

اسی طرح کتابوں کا اجارہ کرنا کہ ان میں موجود اشعار یا فقہی مسائل کو پڑھا جائے، جائز نہیں کیوں کہ کتابوں کی منفعت ان میں دیکھنا (مطالعہ کرنا) ہے اور غیر کی کتاب میں بغیر کسی معاوضہ کے دیکھنا مباح

ہے اور مباح چیز بیع کا محل نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ اپنے مکان سے باہر کسی دیوار کے سائے کا اس لیے اجارہ کرنا کہ اس سائے میں بیٹھا جائے، ناجائز ہے کیونکہ سائے میں بیٹھنا مباح ہے، اور اگر کسی نے کرایہ پر کوئی کتاب پڑھنے کے لیے لے لی پھر اس کو پڑھا بھی تو اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ یہ عقد ہی صحیح نہ تھا کہ اس پر معاوضہ لازم آتا۔

اسی اصول مذکور کی بنیاد پر تالابوں کا مچھلی یا جواہرات کے حاصل کرنے کے لیے کرایہ پر دینا چراگاہوں کا گھاس کے لیے اجارہ کرنا (کرایہ پر دینا) اور دیگر تمام مباح اشیاء کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ مباح شئے بیع کا محل نہیں ہو سکتی یعنی اسے بیچا نہیں جا سکتا۔

فصل (۳)

رُکن اجارہ کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں۔ چنانچہ بعض شرائط کا تعلق انعقاد اجارہ سے، بعض کا نفاذ اجارہ سے، بعض کا اجارہ کی صحت سے اور بعض کا اجارہ کے لازم ہونے سے ہے۔ ان تمام شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

انعقاد اجارہ کی شرائط

انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرائط کی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) سے دوسری کا نفس عقد اجارہ سے اور تیسری کا عقد اجارہ کے مکان سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط

۱۔ عقل: عاقد سے متعلق پہلی شرط عقل ہے یعنی عاقد کا عقلمند (عاقل) ہونا ہے چنانچہ مجنون آدمی اور غیر عاقل بچے کی طرف سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوتا جیسا کہ ان کی طرف سے عقد بیع منعقد نہیں ہوتا۔

۲۔ بلوغ: عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) کا بالغ ہونا انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک نفاذ اجارہ کی شرائط میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عاقل بچہ اگر اپنے مال کا یا اپنے آپ کا اجارہ کرے (کرایہ پر دے) اور وہ بچہ ماذون ہو تو اس کا یہ عقد نافذ ہو گا اور اگر ماذون نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ بخلاف امام شافعیؒ کے، اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

اگر ایسے عاقل بچے نے جس کو عقد کی اجازت نہیں تھی، اپنے آپ کا اجارہ کیا ذکر یا پر

دیا) پھر عقد کے مطابق کام کیا اور کام سے فارغ ہوگیا تو اجر (مزدوری) کا مستحق ہوگا۔ مزدوری کا استحقاق اس واسطے کہ اس کے عقد اجارہ کے نافذ نہ ہونے کا حکم اسی کی رعایت کے لیے تھا مگر اب جب کہ وہ کام کر چکا تو اس کی رعایت عقد کے نافذ کرنے ہی میں ہے لہٰذا اجر (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اس کی محنت رائیگاں نہیں جائے گی، اور مقررہ اجر (مزدوری) کا اسی بچے کے لیے ہونا اس لیے ہے کہ وہ مزدوری منافع کا بدل ہے اور وہ اس کا حق ہے۔

۳۔ **آزادی :۔** اسی طرح عاقد (عقد کنندہ) کا آزاد ہونا اس عقد کے منعقد ہونے کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے لہٰذا مملوک (غلام) اگر ماذون ہو (جیسے تجارت یا دیگر معاملات کی اجازت ہو) تو اس کا عقد اجارہ نافذ ہوتا ہے اور اگر محجور (جس پر عقد کرنے کی پابندی ہو) ہو تو اس کا کیا ہوا عقد اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مولیٰ کے اجازت پر موقوف نہیں بلکہ باطل ہوگا ہاں غلام جب اپنے نفس کے اجارہ یا مولیٰ کے مال کے اجارہ میں عمل سے فارغ ہو جائے تو بوجہ مذکور مقررہ اجر مستأجر پر واجب ہوگا مگر یہاں اجر مولیٰ کے لیے ہوگا کیونکہ غلام مولیٰ کی ملکیت ہے اور یہ اجر (مزدوری) غلام کی کمائی ہے اور غلام کی کمائی ہمیشہ مالک کے لیے ہوتی ہے۔ اگر بچہ یا غلام مدت اجارہ کے اندر مستأجر (کرایہ پر لینے والے) کے ہاتھ میں مرگیا تو مستاجر ضامن ہوگا کیونکہ مستاجر نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جب ان دونوں سے کام لیا تو غاصب قرار پایا البتہ اس پر اجر (مزدوری) واجب نہیں ہوگا کیونکہ اجر اور تاوان (ضمان) دونوں جمع نہیں ہوتے اور اگر مستأجر نے غلام کو یا بچے کو غلطی سے قتل کر دیا تو مستأجر کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی برادری) پر بچے کی دیت (خونبہا) یا غلام کی قیمت واجب ہوگی جب کہ خود قاتل پر اس کے مال میں غلام یا بچے کی مزدوری لازم ہوگی کیونکہ یہاں اجرت عائد کرنے میں جمع والا مسئلہ نہیں بنتا اس لیے کہ دیت یا قیمت عاقلہ پر واجب ہوگی اور اجرت مستأجر قاتل پر۔

مکاتب غلام کو اجارہ کرنے (کرایہ پر دینے) اور اجارہ پر لینے (کرایہ پر لینے) کا حق حاصل ہے کیونکہ اپنی کمائی میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہوتا ہے۔

۴۔ **سنجیدگی اور ارادہ :** عاقد کا سنجیدگی سے اور عمداً عقد کرنیوالا ہونا بھی اس عقد (عقد اجارہ) کے انعقاد کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک اس عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے البتہ یہ عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں داخل ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں شرط ہے۔

۵۔ **اسلام :** عاقد کا مسلمان ہونا بھی سرے سے شرط نہیں لہٰذا کوئی چیز کرایہ پر دینا اور کرایہ پر لینا مسلمان سے، ذمی سے اور حربی مستأمن (امان نامہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے) سے جائز ہے کیونکہ اجارہ معاوضہ کے عقود (COMMUTATIVE CONTRACTS) میں سے ہے لہٰذا عقد بیع (CONTRACT OF SALE) کی مانند کافر مسلم سب اس عقد کا اختیار رکھتے ہیں۔ البتہ ذمی (غیر مسلم) آدمی اگر شہر میں کسی مسلمان سے مکان کرایہ پر لے اور چاہے کہ اس مکان کو عام غیر مسلموں کے لیے عبادت کی جگہ بنا دے اور اس میں ناقوس بجائے تو مالک مکان کو اور عام مسلمانوں کو اس بات کا حق ہے کہ احتساب کے طریقے پر اسے ایسا کرنے

سے روک دیں کیونکہ یہ چیز دارالاسلام میں غیر مسلموں کے شعائر (خصوصی علامتیں) پیدا کرنے اور خود مسلمانوں کو حقیر اور ہلکا سمجھنے کے مترادف ہے مسلمانوں کے شہروں میں غیر مسلم اپنے گھروں کو بھی عام عبادت گاہ نہیں بنا سکتے لہٰذا مسلمان آبادیوں میں انہیں گرجے بنانے سے منع کیا جائے گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لاخصاء في الاسلام ولا كنيسة

(اسلام میں انسان کو) خصی کرنے کی اجازت نہیں اور نہ ہی گرجا بنانے کی)۔

خصی کرنے سے منع یہاں انسان کو خصی کرنے سے منع ہے، اور گرجا سے منع دارالاسلام میں شہروں کے اندر گرجا بنانے سے منع ہے۔ البتہ غیر مسلم کو اپنے مکان میں انفرادی طور پر اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہیں، اور اگر غیر مسلم کا مکان شہر کی اِرد گرد کی آبادی میں ہو تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اسے اپنے مکان کو عام عبادت گاہ بنانے سے نہیں روکا جائے گا لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے صرف اپنے زمانے کے لیے ایسا کرنے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان کے زمانے میں شہروں کی مضافاتی بستیاں زیادہ تر مجوسی ذمیوں پر مشتمل تھیں اور انہیں اپنی بستیوں میں ایسا کرنے کی اجازت دینے میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہ تھا مگر آج کل اللہ تعالیٰ کے فضل سے شہروں کی مضافاتی بستیاں شہروں کی مانند ہیں لہٰذا زیر بحث مسئلے میں مضافاتی بستیوں کا حکم وہی ہوگا جو شہروں کا ہے۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب عقد میں مکان کو عام عبادت گاہ بنانے کی شرط نہ رکھی گئی ہو اور اگر یہ شرط رکھی گئی ہو مثلاً ذمی آدمی نے مسلمانوں کے شہر میں کسی مسلمان سے اس شرط پر مکان کرایہ پر لیا کہ وہ اس مکان کو اپنی عام عبادت گاہ بنائے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ معصیت پر کرایہ لینا ہے اور شرعی طور پر ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح ایک ذمی اگر کسی دوسرے ذمی سے مکان اسی مذکورہ مقصد کے لیے کرایہ پر لے تو بھی اسے بوجہ مذکورہ ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

○ کافرہ انا کے کرایہ پر لینے اور اس عورت کے کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں جس نے بدکاری سے بچہ جنا ہو کیونکہ کفر اور فجور دودھ میں مؤثر نہیں دوسرے یہ کہ ان کا دودھ بچے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا البتہ کسی احمق انا کا کرایہ پر لینا مکروہ ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا ترضع لكم الحمقاء

(تمہارے بچوں کو احمق انا دودھ نہ پلائے)

احمق عورت کا دودھ خراب ہوتا ہے۔ اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم حقیقی ماں کے علاوہ کسی دوسری انا کے لیے ہے، اور اس نہی (ممانعت) کی وجہ دودھ کا خراب ہونا ہے کیونکہ عورت کا پاگل پن عموماً کسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے اور مریضہ عورت کا دودھ بچے کو نقصان پہنچا سکتا ہے ممانعت کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بچہ پاگلوں کی عادتیں نہ اپنائے کیونکہ بچہ اپنی انا کی عادات کو ہی (غیر شعوری پر) اپناتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط اس عقد (عقد اجارہ) میں نفس عقد اور عقد کے مکان سے متعلق شرائط وہی ہیں جو عقد بیع کی ہیں اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط

عقد اجارہ کے نفاذ یعنی نافذ ہونے کی کئی شرائط ہیں:

۱- عاقد کا مرتد نہ ہونا: ایک شرط امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عاقد کا ردّت سے خالی ہونا ہے یعنی مرتد نہ ہو جب کہ عاقد مذکر (مرد) ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد ائمہ میں یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں اور مرتدہ (مرتد عورت) کے تصرفات تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق نافذ ہیں۔ اور یہ مسئلہ کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے اس لیے تفصیل وہاں ملاحظہ کی جا سکتی ہے)

۲- عاقد کا مالک یا مختار ہونا: دوسری شرط عاقد کی ملکیت اور ولایت ہونا ہے چنانچہ فضولی آدمی (لایعنی چیزوں میں مشغول ہونے والے) کا اجارہ ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا البتہ اس کا عقد ہمارے نزدیک بیع کی مانند مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حیثیت سے منعقد ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منعقد ہی نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے پھر مالک کی یہ اجازت موقوف اجارہ کو چند شرائط کے ساتھ لاحق ہوگی جن کا ذکر کتاب البیوع میں کیا جا چکا ہے۔

۳- معقود علیہ کا موجود ہونا: عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی تیسری شرط معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو) کا قائم ہونا (موجود ہونا) ہے اس شرط یا اصول کی بنیاد پر فضولی کے عقد اجارہ کرنے اور مالک کی اجازت دینے کا مسئلہ نکلے گا چنانچہ مالک نے اگر منفعت (معقود علیہ) کے وصول کیے جانے سے پہلے فضولی کے عقد کے نافذ کرنے کی اجازت دے دی تو عقد جائز ہوگا اور منفعت کی اُجرت مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد واقع ہوا ہے یعنی منفعت) ابھی فوت نہیں ہوا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ فضولی آدمی اگر پہلے ہی مالک کی اجازت سے عقد اجارہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا پس معقود علیہ (منفعت) جب نئے سرے سے عقد کرنے کا محل ہے تو مالک کی اجازت کا بھی محل ہوگا کیونکہ بعد کی اجازت پہلے کی وکالت کی مانند ہے؛ اور اگر مالک نے منفعت (معقود علیہ) کے وصول کئے جانے کے بعد اجازت دی تو اب اس کی اجازت جائز نہ ہوگی اور منفعت کی اجرت خود عاقد کے لیے ہوگی (نہ کہ مالک کے لیے)، کیونکہ جس منفعت پر عقد واقع ہوا تھا وہ منفعت اب ختم ہو چکی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اس امکان سے نکل چکی ہے کہ اس پر نئے سرے سے عقد واقع ہو۔ لہٰذا اب اس کو بعد کی اجازت بھی لاحق نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس آدمی کے بارے میں جس نے ایک غلام

کو یا مکان کو غصب کیا اور اسے سال کے لیے کرایہ پر دے دیا پھر ایک آدمی نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ وہ غلام یا مکان کا مالک ہے اور اس مالک نے غاصب سے کہا کہ میں تیرے اجارہ کو جائز ٹھہراتا ہوں، علماء نے یہ کہا ہے کہ اجارہ کی مدت اگر گزر چکی ہو تو غلام یا مکان کے اجارہ کی اجرت غاصب کے لیے ہوگی کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اب معدوم ہو چکی ہے اور معدوم شے کو اجازت لاحق نہیں ہوتی، اور اگر اجارہ کی کچھ مدت باقی ہو تو گذشتہ اور آئندہ سب اُجرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک غلام کے آقا کے لیے ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک گذشتہ مدّت کی اُجرت غاصب کے واسطے اور باقی مدّت کی اُجرت آقا کے لیے ہوگی۔ اس مسئلے میں امام ابویوسفؒ نے اجارہ کی مدّت کی طرف دیکھا کہ جب کچھ مدّت باقی ہے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوا لہٰذا وہ مالک کی طرف سے اجازت کے محل کی حیثیت سے باقی رہا اور امام محمدؒ نے معقود علیہ کی طرف دیکھا کہ منفعت کے تمام اجزاء میں سے ہر جزء علیحدہ معقود علیہ ہے گویا ہر جزء پر الگ الگ عقد کیا گیا ہے تو جو منافع (معقود علیہ) اب سے پہلے پورے کر لیے گئے وہ معدوم ہو گئے اور قاعدہ ہے کہ معدوم (غیر موجود) معقود علیہ کو مالک کی اجازت لاحق نہیں ہوتی۔ امام ابویوسفؒ کے استدلال کا جواب بھی اسی چیز میں آگیا۔

مسائل: جس آدمی نے کوئی زمین غصب کی اور زراعت کے لیے اجارہ (ٹھیکہ) پر دے دی۔ بعد ازاں مالک زمین نے بھی اس اجارہ کی اجازت دے دی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گذشتہ مدّت کی اُجرت غاصب کے لیے اور باقی مدّت کی اُجرت مالک زمین کے لیے ہوگی۔ جیسا کہ غلام کے مسئلے میں مذکور ہوا، اور اگر غاصب نے زمین کو بٹائی پر دیا اور مالک نے بھی اس معاملے کو جائز رکھا تو دیکھا جائے گا کہ فصل پر اگر خوشے اور بالیاں آچکی ہیں مگر ابھی پکی نہیں تو غاصب کے لیے فصل میں سے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ مزارعت (بٹائی پر معاملہ) بمنزلہ ایسی واحد شے کے ہے جس کے اجزاء نہیں ہو سکتے لہٰذا فصل حاصل کرنے سے پہلے پہلے مالک زمین کی اجازت بمنزلہ عقد سے قبل کی اجازت کے ہوگی اور اگر فصل پک کر تیار ہو گئی تو مزارعت (بٹائی) کا عمل ختم ہو گیا لہٰذا اب اس عقد کو مالک کی اجازت لاحق نہیں ہوگی۔

○ فضولی آدمی (غیر متعلق) کی طرف سے اجارہ پر لینا اس کے خریدنے کی مانند ہے۔ اگر اس نے اجارہ کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہ اپنے لیے اجارہ کرنے والا ہوگا کیونکہ عقد، عاقد پر ہی نافذ ہوتا ہے اس لیے اس پر نافذ ہوگا اور اگر اس نے عقد کو اس آدمی کی طرف منسوب کیا جس کے لیے وہ اجارہ پر لے رہا ہے تو دیکھا جائے گا یہ اضافت (نسبت) اگر ایجاب اور قبول دونوں میں ہے تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر یہ اضافت صرف کسی ایک شے (ایجاب یا قبول) میں ہوئی تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا بلکہ عاقد (فضولی) پر نافذ ہو جائے گا جیسا کہ کتاب البیوع میں گزر چکا اس کے برعکس اجارہ پر لینے کا وکیل اگر عقد باندھے تو یہ بات نہیں ہوگی کیونکہ اس کا اجارہ اپنے مؤکل (وکیل بنانے والے) ہی کے لیے ہوتا ہے اگرچہ وہ عقد کو اپنی ذات کی طرف منسوب

کرے اور ان دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔

وکیل کا اجارہ اسی اصول کی بنا پر کہا جائے گا کہ وکیل کا عقدِ اجارہ ولایت پائے جانے کی وجہ سے نافذ ہوگا کیونکہ مالک (موکل) نے اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے تو وکیل کا کیا ہوا عقد اسی طرح نافذ ہوگا جیسے خود مالک کا اپنا کیا ہوا عقد نافذ ہوتا ہے۔ وکیل کو اپنے مؤکل کے بیٹے اور باپ سے بھی اجارہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ خود مؤکل کو ملکیت مختلف ہونے کی وجہ سے باپ یا بیٹے سے اجارہ کرنے کا حق حاصل ہے اسی طرح وکیل کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ وکیل، موکل کے مکاتب سے اجارہ کرسکتا ہے کیونکہ خود مولیٰ (مؤکل) اپنے مکاتب سے اجارہ کرسکتا ہے اس لیے کہ مولیٰ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا جو مکاتب کے ہاتھ میں ہو۔ اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکاتب سے اجارہ کرنے کا اختیار ہے۔ مؤکل کے ماذون غلام (جس کو تصرفات کی اجازت ہو) کے ذمہ اگر قرض نہ ہو تو وکیل اس سے اجارہ نہیں کرسکتا اس لیے کہ خود مولیٰ کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں کیونکہ اس غلام کی کمائی مولیٰ ہی کی کمائی ہے پس اسی طرح وکیل بھی اس سے اجارہ نہیں کرسکتا، اور اگر ماذون غلام کے ذمہ قرض ہو تو وکیل اس سے اجارہ کرسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس لیے ہے کہ جو کچھ مقروض ماذون غلام کے ہاتھ میں ہے، مولیٰ اس کا مالک نہیں اور وہ (ماذون) بمنزلہ مکاتب کے ہے لہٰذا اس (مولیٰ) کے لیے ایسے ماذون غلام سے اجارہ کرنا جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس وجہ سے ہے کہ مقروض غلام کی کمائی اگرچہ مولیٰ کی ملکیت ہے لیکن اس کے ساتھ غیر (قرضخواہ) کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ لہٰذا مالک (مولیٰ) کو اجنبی کی مانند قرار دیا جائے گا۔

○ وکیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اپنے باپ سے، بیٹے سے یا ایسے آدمی سے اجارہ نہیں کرسکتا جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہ ہوتی ہو، اور صاحبینؒ (امام ابویوسفؒ وامام محمدؒ) کے نزدیک معقود علیہ کے مثل کی اُجرت پر اجارہ جائز ہے جیسا کہ عین شئے کی بیع جائز ہے چونکہ یہ مسئلہ کتاب الوکالۃ کے مسائل میں سے ہے اس لیے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

○ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار ہے کہ وہ مکان کو اس کرایہ پر دے جو اس جیسے مکانوں کا ہوتا ہے اور وہ بازار کے کرایہ سے کم کرایہ پر بھی دے سکتا ہے جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم کرایہ پر نہیں دے سکتا۔ وکیل کے کسی چیز کو بیچنے میں بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

○ وکیل نے اگر فاسد اجارہ کا عقد کیا تو یہ عقد نافذ ہوگا کیونکہ مطلق عقد صحیح اور فاسد عقد دونوں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ عقدِ بیع میں صحیح اور فاسد عقد دونوں داخل ہوتے ہیں۔ نیز وکیل پر کوئی تاوان بھی نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے معاہدے کی کوئی مخالفت نہیں کی۔ پھر اس فاسد اجارہ میں مستاجر (کرایہ پر لینے والے) پر بازار کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس عقد سے منافع کو وصول کرلیا۔

○ وکیل نے اگر مکان کو کرایہ پر دینے کی بجائے کسی کو ہبہ کر دیا یا کسی کو عاریتاً دیا اور وہ آدمی کئی سال اس مکان میں رہائش پذیر رہا پھر مالک مکان آگیا تو مالک مکان کے لیے کوئی کرایہ نہیں ہوگا

نہ وکیل پر نہ رہائش پذیر آدمی پر کیونکہ ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق کسی چیز کی منفعت پر اُجرت صحیح یا فاسد عقد سے ہی حاصل کی جاسکتی ہے، اور وہ چیز (عقد) یہاں ناپید ہے۔

باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا

اسی طرح باپ کا، قاضی کا اور مالک کے امین کا کیا ہوا عقد اجارہ بھی نافذ ہوگا کیونکہ شرعی طور پر یہ لوگ قائم مقام ہیں۔

لہٰذا باپ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی کام میں اپنے نابالغ بچے کا اجارہ کرے (یعنی اسے مزدوری پر لگادے) کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے پر اسی طرح حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہوتا ہے جس طرح اسے اپنے آپ پر حاصل ہوتا ہے کیونکہ باپ کو طبعی طور پر بیٹے پر وہی شفقت ہوتی ہے جو اسے اپنی ذات پر ہوتی ہے اور وہ جس طرح اپنی ذات کا اجارہ کرسکتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کا بھی اجارہ کرسکتا ہے۔ دوسرے اس میں دو وجہ سے بچے کی رعایت ہے ایک تو یہ کہ منافع (محنت وغیرہ) خصوصاً آزاد آدمی کے منافع مال نہیں ہیں اور اجارہ سے منافع مال میں تبدیل ہوجائیں گے۔ ظاہر ہے کہ غیر مال کو مال بنانا بچے کی رعایت کے قبیل سے ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ کسی فن اور کاریگری کے کام میں بچے کا اجارہ کرنا اس کی تربیت اور اسے مہذب بنانے کے باب سے ہے اور اس چیز میں بچے ہی کی بہتری ہے لہٰذا باپ کو یہ اختیار ہوگا۔ اسی طرح باپ کا وصی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے یعنی اسے کسی کام میں مزدوری پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ باپ کا پسندیدہ آدمی ہے، دادا بھی باپ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اس کا وصی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے اسی طرح قاضی بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے کہ قاضی کا تقرر ہی مسلمانوں کے مصالح کی رعایت کے لیے ہوتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس باپ کا امین بھی بچے کا اجارہ کرسکتا ہے۔ باپ باپ کے وصی، دادا، دادا کے وصی کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی نابالغ بچے کا اجارہ نہیں کرسکتا کیونکہ ان کے علاوہ بچے پر کسی کو حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان مذکورہ لوگوں کے علاوہ کسی دوسرے کو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں تو بچے کی اپنی ذات میں بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ اس کی زیر کفالت و تربیت ہو تو وہ بچے کا اجارہ کرسکتا ہے کیونکہ بچہ جب اس کی کفالت میں ہوگا تو اسے ایک قسم کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بچے کی تربیت بھی کرتا ہے اور اسے ادب بھی سکھاتا ہے اور بچے کو کام میں لگانا ایک قسم کا ادب سکھانا ہے لہٰذا اسے بچے کے اجارہ کا اس حیثیت سے اختیار ہوگا کہ یہ ایک قسم کی تادیب (ادب سکھانا) ہے۔

○ بچہ اگر اپنے کسی محرم رشتہ دار کی گود (کفالت) میں ہو اور کوئی دوسرا رشتہ دار، جو بچے کا کفیل سے زیادہ قریبی ہو، بچے کا اجارہ کردے (مزدوری پر لگادے) مثلاً یہ کہ بچہ اپنے چچا کی گود میں ہو اور اس کی ماں اس کو اجارہ پر دے دے تو بقول امام ابو یوسفؒ ماں کا اس بچے کو اجارہ پر دینا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان رشتہ داروں (چچا، ماں وغیرہ) کو بچے پر اصولی طور پر کوئی ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں۔ یہ لوگ بچے کی تربیت کرنے کی ولایت کی وجہ سے ضمنی طور پر بچے کے اجارہ کا اختیار رکھتے ہیں اور یہ تربیت کی ولایت اسے حاصل ہوتی ہے جس کی گود میں بچہ ہو پس ماں کی گود (کفالت) میں جب بچہ نہیں ہے تو وہ اجنبی آدمیوں کی مانند ہے جس طرح اجنبی کو بچے کے اجارہ

پر دینے کا اختیار نہیں آتی طرح ماں کو بھی نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی رحم رشتہ دار کو اجارہ کی یہ ولایت رحم (رشتہ داری) کے سبب سے ہے تو جو آدمی رشتہ داری میں بچے کے زیادہ قریب ہوگا وہ بچے کے عقد اجارہ کرنے میں اولیٰ ہوگا جیسے دادا کے ساتھ باپ بچے کے اجارہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور جس آدمی کی گود میں بچہ ہے اسے بچے کے اس اجارہ کی اجرت لینے کا حق ہوگا کیونکہ اجرت کا لینا عقد اجارہ کے حقوق میں سے ہے اور دراصل عاقد وہی ہے لہٰذا اسے اجرت لینے کا بھی حق ہوگا البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ اجرت کو خرچ کرے کیونکہ اجرت بچے کا مال ہے اور اس کو خرچ کرنا بچے کے مال میں تصرف کرنے کے مترادف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کرنیکا اختیار نہیں ہے۔

○ اسی طرح بچے کو جب ہبہ میں کوئی چیز دی جائے تو یہ وکیل اس شے کو قبضے میں تو لے سکتا ہے لیکن خرچ نہیں کر سکتا کیونکہ موہوب شے پر قبضہ کرنا بچے کے واسطے محض منفعت ہے چنانچہ بچہ خود بھی بذات خود اس موہوبہ شے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ باقی رہا اس کا خرچ کرنا تو اسے وہ آدمی خرچ نہیں کر سکتا جو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہ رکھتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں بچہ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بالغ ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد اجارہ کو پورا کرے اور چاہے تو فسخ کر دے اس لیے کہ عقد کے پورا کرنے میں بچہ کا نقصان ہے اور وہ یہ کہ بالغ ہونے کے بعد آدمی لوگوں کی خدمت کرنے میں اپنی ذلت محسوس کرتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ بچہ اگر پڑھ لکھ جائے اور قاضی کے منصب پر فائز ہو جائے تو کیا اسے میں اس حالت میں چھوڑے رکھوں کہ وہ لوگوں کی نوکری کرتا رہے چاہے اس کے باپ نے اس کا اجارہ کیا ہو؛ ظاہر ہے یہ بری چیز ہے۔ علاوہ ازیں منافع ساعت بساعت آہستہ آہستہ پیدا ہوتے ہیں اور منافع جوں جوں پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد اجارہ منعقد ہوتا رہتا ہے جب بچہ بالغ ہو گیا تو یہ صورت یوں ہو گئی گویا باپ نے ان منافع کا نئے سرے سے اجارہ کیا جو بچے کے بالغ ہونے کے بعد پیدا ہوں گے لہٰذا بالغ ہونے والے بچے کو اختیار ہے کہ چاہے تو باپ کے باندھے ہوئے عقد اجارہ کو فسخ کر دے (توڑ دے) اور چاہے تو باقی رکھے۔ جیسا کہ بلوغ کے بعد باپ اگر بچے کا اجارہ کرتا تو بالغ لڑکے کو فسخ یا عدم فسخ کا اختیار رہتا۔

○ اسی طرح باپ، دادا، ان کا وصی، قاضی کا وصی نابالغ بچے کے غلام کا اجارہ کر سکتے ہیں کیونکہ وہ بچے کے مال میں بذریعہ بیع تصرف کر سکتے ہیں اسی طرح بذریعہ اجارہ بھی تصرف کر سکتے ہیں۔ اور اگر بچہ اپنے غلام کے اس اجارہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے عقد ہذا کو فسخ کرنے (توڑنے) کا اختیار نہیں بخلاف اپنی ذات کے اجارہ کے۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

○ باپ یا اس شخص کو جسے نابالغ کے مال یا نفس میں تصرف کا حق ہو، یہ اختیار نہیں کہ بچے کا اتنی کم اجرت یا نقصان پر اجارہ کر دے جس پر عموماً لوگ اس جیسے بچوں کا اجارہ نہیں کرتے اگر اس نے ایسا

کیا تو عقد نافذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نقصان ہے اور باپ یا کسے دوسرے آدمی کو بچے پر یہ ولایت محض اس کی رعایت کے لیے حاصل ہے لہٰذا نقصان کے ساتھ یہ ولایت ثابت نہ ہوگی۔

○ باپ دادا یا وصی وغیرہ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کو جس کی گود میں بچہ ہو، یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کے غلام یا مکان کا اجارہ کرے کیونکہ ایسا کرنا مال میں تصرف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا کہ مستحسن یہ ہے وہ اس کے غلام کا اجارہ کردیں کیونکہ وہ جب اس کی ذات کا اجارہ کرسکتے ہیں تو اس مال کا بدرجہ اولیٰ کرسکتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی مستحسن ہے کہ وہ بچے پر اس مال کو بھی خرچ کریں جس کا خرچ کرنا ضروری ہو کیونکہ ایسے مال کے خرچ میں تاخیر سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اسی طرح دو وصیوں میں سے ایک وصی بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یتیم بچے کا اجارہ کرسکتا ہے لیکن اس کے غلام کا اجارہ نہیں کرسکتا اور امام محمد کے نزدیک اس کے غلام کا بھی اجارہ کرسکتا ہے مگر صحیح بات امام ابوحنیفہؒ ہی کی ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو اس چیز میں تصرف کا اختیار حاصل ہے جس کی تاخیر سے بچے کو نقصان کا اندیشہ ہو اور خود بچے کی ذات کا اجارہ نہ کرنے میں بچے کا نقصان ہے کیونکہ اس کی تادیب نہ ہو سکے گی مگر اس کے غلام کے اجارہ نہ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ وصی اپنے آپ کا اجارہ بچے سے نہیں کرسکتا۔ یہ چیز امام محمد کی اصل کے مطابق سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ وصی جب اپنے مال کو بچے کے ساتھ اصولی طور پر نہیں بیچ سکتا تو اپنے نفس کا اجارہ بھی اس سے نہیں کرسکتا جب کہ امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق بیع اور اجارہ کے درمیان فرق کرنا پڑے گا کیونکہ وہ عقد بیع کا تو اختیار رکھتا ہے مگر عقد اجارہ کا نہیں تو اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصی اپنا مال بچے کو فروخت کرسکتا ہے جبکہ اس میں بچے کی رعایت ہو اور بچے کے لئے اپنے آپ کا اجارہ کرنے میں بچے کی کوئی رعایت نہیں کیونکہ اجارہ میں غیر مال کو مال بنانا ہوتا ہے لہٰذا وصی کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ بچے کے مال میں بطور مضارب کام کرے۔ عقد اجارہ اور مضاربت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وصی عقد مضاربت سے مضاربت کے مال میں حق واجب نہیں کرتا بلکہ نفع میں حق واجب کرتا ہے اور نفع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس پر الزام نہیں لگایا جاسکتا جب کہ اجارہ لامحالہ بچے کے مال میں حق کو واجب ٹھہراتا ہے اور وصی پر اس سلسلے میں الزام عائد کیا جائیگا۔

باقی رہا وصی کا اپنے لیے بچے کا اجرت پر لینا تو امام ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق اس اجارہ کو جائز ہونا چاہیئے جب کہ یہ اجارہ ایسی اجرت پر ہو جس میں بچے کو واضح خسارہ نہ ہو کیونکہ وہ بچے کا مال اپنی ذات کو فروخت کرسکتا ہے جب کہ اس سودا میں بچے کا مفاد ہو اور بچے کے اپنے لیے اجرت پر لینے میں بھی بچہ کی رعایت ہے کیونکہ اس میں غیر مال کو بچے کے لیے مال بنانا ہے۔

باپ کا بچے کے لیے اپنی ذات کو اجرت پر دینا یا اپنے لیے بچہ کو اجرت پر لینا جائز ہے کیونکہ باپ کا اپنے مال کو بچے کے ہاتھ فروخت کرنا یا بچے کا مال اپنے لیے خریدنا بچے کی رعایت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ اگر اپنا مال بچے کو اس کی مثلی قیمت پر فروخت کرے یا بچے کا مال خود اپنے لیے مثلی قیمت پر خریدے تو جائز ہے۔ اسی طرح اجارہ بھی جائز ہے۔

۴۔ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی احناف کے نزدیک چوتھی شرط مکانات وغیرہ کے اجارہ میں مکان کو مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کے سپرد اور حوالے کرنا ہے جبکہ عقد میں پیشگی کرایہ (RENT) دینے کی شرط نہ ہو اور نہ ہی مستاجر (کرایہ دار) نے از خود پیشگی کرایہ دے دیا ہو بخلاف امام شافعیؒ کے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق عقد اجارہ (جس میں پیشگی کرایہ کی شرط نہ ہو) میں حکم (کرایہ) نفسِ عقد سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم کے معاملے میں عقد ہذا منفعت کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ منعقد ہوتا ہے پس یہ عقد حکم (کرایہ) کے معاملے میں منفعت کے پیدا ہونے کے وقت کی طرف منسوب ہے لہٰذا یہ حکم (کرایہ) اسی وقت ثابت ہوگا جب منفعت پائی جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مقررہ مدت کے منافع فی الحال موجود فرض کر لئے جاتے ہیں گویا وہ منافع عین اور موجود ہیں لہٰذا ان (امام شافعی) کے نزدیک حکم نفس عقد سے ہی ثابت ہوجاتا ہے جیسا کہ عین شے کے عقد بیع میں ہوتا ہے۔ یہ احناف اور شوافع کے درمیان اصولی اختلاف ہے جس کا مفصل ذکر انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم اور اجارہ کے انعقاد کی کیفیت کے بیان میں کریں گے۔

سپرد کرنے کا مفہوم "تسلیم" سے مراد یہ ہے کہ محل منفعت (SUBJECT OF CONTRACT) کو خالی کر دیا جائے اور مستاجر کے لئے اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دیا جائے یعنی مکانات، خدمت کے غلام اور اجیر الوحد کے اجارہ میں ان چیزوں سے انتفاع (نفع اٹھانے) کے موانع کو اٹھا دیا جائے چنانچہ عقد اجارہ کی مدت اگر ختم ہوجائے اور محل منفعت (مکان غلام وغیرہ) مستاجر کے سپرد نہ کیا جائے تو موجر (کرایہ پر دینے والا) کسی قسم کے کرایہ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ مستاجر معقود علیہ کا مالک نہیں بنا لہٰذا موجر (مالک مکان وغیرہ) بھی کرایہ کا مالک نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد اجارہ مطلق معاوضے کا معاملہ ہے۔ اگر بعد از عقد کچھ مدت گزر جائے پھر موجر معقود علیہ شے کو مستاجر کے سپرد کرے تو گزشتہ مدت کے اجر (کرایہ) کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر ایک آدمی نے خالی مکان کا اجارہ کیا اور اس مکان کی چابیاں مستاجر کے سپرد کر دیں۔ لیکن مستاجر نے اس مکان کا دروازہ نہ کھولا یہاں تک کہ عقد کی مدت گزر گئی تو مستاجر کو کل مدت کا کرایہ ادا کرنا ہوگا کیونکہ مکان اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور تمام مدت میں مکان سے نفع اٹھانے (رہائش اختیار کرنے) میں کوئی مانع نہ تھا تو مکان کے منافع مستاجر کے ہاتھ میں پیدا ہوئے اور اسی کی ملکیت میں ختم ہوگئے لہٰذا اس سے اس اجارہ کی اجرت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بائع (فروخت کنندہ) مبیع (فروخت شدہ چیز) کو مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہے کہ لے جاؤ لیکن اس نے ابھی تک قبضہ نہ کیا تھا کہ وہ چیز بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو یہ ہلاکت مشتری (خریدار) کے کھاتے میں پڑے گی کیونکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہوئی یہی صورت یہاں ہے۔ اور اگر مالک مکان نے مستاجر (کرایہ دار) کو چابی تو نہ دی لیکن کرایہ دار کو دروازہ کھولنے کی اجازت دے دی اور کہا کہ جا اور دروازہ کھول لے تو اب کرایہ دار اگر کسی طرح دروازے کو کھول سکتا تھا تو اسے کرایہ دینا ہوگا کیونکہ مکان کی "تسلیم" یعنی سپردگی پائی گئی اور اگر دروازہ کھولنے پر قادر نہ ہو تو اسے کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تسلیم نہیں پائی گئی۔

○ اگر ایک آدمی نے ایک مہینہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا کہ اس میں رہائش اختیار کرے۔ یا خدمت کے لئے ایک مہینے کے واسطے غلام نوکری پر رکھا یا کوفہ تک جانے کے لئے چوپایہ کرایہ پر لیا پھر کچھ دن وہ مکان میں رہا یا کچھ دن غلام سے خدمت لی یا کچھ سفر چوپائے پر کیا پھر ان چیزوں (مکان، غلام، چوپائے) سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مانع حائل ہو گیا مثلاً مکان گر گیا، غلام بیمار ہو گیا یا بھاگ گیا اور چوپایہ غصب کر لیا گیا یا کوئی فصل ٹھیکہ پر لی تھی کہ بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا یا چکی کرایہ پر لی اور بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا تو مقررہ مدت میں باقی مدت کا کرایہ مستاجر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ اس مدت میں معقود علیہ یعنی منفعت نہیں پائی گئی اس لئے کہ منفعت تھوڑی تھوڑی پیدا ہوتی ہے تو اس مدت کے منافع کی تسلیم نہیں پائی گئی کیونکہ محل منفعت معدوم ہو گیا اور معدوم چیز "تسلیم" منافع کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہٰذا اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ مبیع (فروخت شدہ شے) مشتری (خریدار) کے حوالے کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی۔

۵۔ خیار کی شرط نہ ہو عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ اس میں خیار (بصورت پسند اختیار کرنے) کی شرط کا تذکرہ نہ ہو اگر اس میں خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) ہوئی تو خیار کی مدت میں عقد نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) جب تک خیار رہے، حکم کے معاملے میں عقد کے انعقاد کو مانع ہے۔ کیونکہ جس آدمی کو خیار حاصل ہے، ہو سکتا ہے وہ عین چیز کو واپس کر دے جیسا کہ عین شے کی بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یہ شرط اگرچہ عقد ہذا کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور قیاس بھی بوجہ مذکور اس کا انکار کرتا ہے مگر لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کو ترک کرتے ہوئے ہم نے عین شئے کی بیع میں خیار کی شرط کو جائز ٹھہرایا اسی طرح یہ شرط اجارہ میں بھی جائز ہو گی۔

اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط

اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے متعدد شرائط ہیں بعض کا تعلق عاقد سے، بعض کا معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو یعنی منفعت) سے، بعض کا معقود علیہ کے محل سے، بعض کا معقود علیہ کے مقابل یعنی اجرت سے اور بعض کا تعلق نفس عقد یعنی رکن سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط **رضامندی:** عاقد سے متعلق ایک شرط متعاقدین (عقد کے دونوں فریقوں) کی رضامندی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ (سورۃ النساء: ۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ وہ تجارت ہو۔

تمہاری باہمی رضامندی سے ہو۔

اور اجارہ بھی ایک قسم کی تجارت ہے کیونکہ تجارت مال کے عوض مال کے تبادلے کا نام ہے اور اجارہ میں بھی یہی چیز ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ماذون غلام کو عقد اجارہ کا اختیار ہوتا ہے حالانکہ وہ تجارت کے سوا کوئی دوسرا تصرف نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ عقد اجارہ بھی تجارت ہے اور تجارت ہونے کے ناطے سے مندرجہ بالا نص (واضح حکم ربانی) میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يَحِلُّ مال امری مسلم اِلَّا بطيبة من نفسه۔

(کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی ذاتی رضامندی کے بغیر جائز نہیں)

پس یہ عقد عاقد پر جبر واکراہ سے، ہنسی مذاق سے اور غلطی سے (بغیر ارادہ کے) صحیح نہیں ہوتا چونکہ یہ عوارض (پیش آمدہ چیزیں) عاقد کی رضامندی کے منافی ہیں اس لئے اجارہ کے صحیح ہونے میں مانع ہوں گے اور اسی لئے یہ عوارض عقدِ بیع کے صحیح ہونے میں بھی مانع ہیں۔

اسلام: عاقد کا مسلمان ہونا اِس عقد میں شرط نہیں۔ لہٰذا مسلمان سے، کافر سے اور مستأمن (امان نامہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے) حربی سے اجارہ کرنا صحیح ہے جیسا کہ اِن سب سے عقد بیع صحیح ہے۔

آزادی: اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں۔ اس لئے ماذون غلام سے اجارہ صحیح ہے اور مجور غلام (جس پر تصرفات کی پابندی ہو) کا کیا ہوا عقد بھی نافذ اور منعقد ہوتا ہے البتہ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ واللہ عزّ وجلّ اعلم۔

معقود علیہ سے متعلق شرائط | **۱۔ معقود علیہ معلوم ہو:** معقود علیہ سے متعلق ایک شرط تو یہ ہے کہ معقود علیہ (منفعت) معلوم ہو تاکہ فریقین کے درمیان جھگڑا پیدا نہ ہو۔ معقود علیہ (منفعت) اگر مجہول (نامعلوم) ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ جہالت (منفعت کی لاعلمی) اگر باہمی جھگڑے کی طرف لے جا سکتی ہے تو عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جھگڑے کا باعث جہالت معقود علیہ کے سپرد کرنے اور قبول کرنے میں مانع ہے اس لئے عقد ہذا کا مقصود حاصل نہیں ہوگا لہٰذا یہ عقد اپنے مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے فضول قرار دیا۔ اور جب جہالت اتنی شدید نہ ہو کہ جھگڑے کا باعث بنے تو معقود علیہ کا سپرد کرنا اور قبول کرنا پایا جائے گا اور اس طرح عقد سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔

پھر معقود علیہ یعنی منفعت کا علم اور اس سے واقفیت کئی چیزوں کے بیان سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ منفعت کا محل (جس سے منفعت حاصل ہوگی) بیان کیا جائے چنانچہ موجر نے اگر مستأجر سے یوں کہا کہ میں نے اِن دو مکانوں میں سے ایک مکان کا تجھ سے اجارہ کیا (کرایہ پر دیا) یا ان دو غلاموں میں سے ایک کا اجارہ کیا یا مستأجر نے کہا کہ میں نے اِن دو کاریگروں میں سے ایک کاریگر کو اجارہ پر لیا تو عقد صحیح نہ ہوا کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے — جہالت بھی ایسی ہے

جو باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے لہٰذا ایسی جہالت عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی۔

غیر منقسم شے کا اجارہ اسی اصول کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ایک آدمی جب مکان میں صرف اپنے غیر مقررہ حصے کو فروخت کرے اور مشتری (خریدار) کو بھی وہ حصہ معلوم نہ ہو تو فروخت شدہ حصے کی جہالت کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ نے کہا کہ بعد میں یہ حصہ معلوم ہو جائے تو عقد جائز ہوگا۔ اور اگر عقد کے وقت مشتری اس حصے کو جانتا تھا یا عقد کی مجلس میں اُس حصے کو جان لیا تو عقد جائز ہوگا چاہے بائع (فروخت کنندہ) اس حصے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو بعد اس کے کہ وہ مشتری کے قول کی تصدیق کر دے۔ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول دو اصلوں پر مبنی ہے ایک اصل (بنیادی قاعدہ) تو یہ کہ ان کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز نہیں یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز ہے۔ دوسری اصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز نہیں اگرچہ اجارہ پر دیا گیا آدھا یا تیسرا یا چوتھا حصہ معلوم ہو۔ جب معلوم حصہ جائز نہیں تو مجہول حصہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز ہے۔ گویا امام محمدؒ نے مشترک چیز کے اجارہ اور بیع میں فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے بعض حصے کے اجارہ کو تو جائز ٹھہرایا ہے مگر بیع کو جائز نہیں ٹھہرایا کیونکہ اجارہ میں احناف کے نزدیک اجرت نفسِ عقد سے ہی واجب نہیں ہوتی بلکہ اُس وقت واجب ہوتی ہے جب معقود علیہ یعنی منفعت کو وصول کر لیا جائے اور وہ منفعت وصول کرنے کا حصہ معلوم ہے جبکہ عقد بیع میں یہ بات نہیں کیونکہ عقد بیع میں بدل نفسِ عقد سے ہی واجب ہو جاتا ہے اور عقد کے وقت وہ حصہ مجہول ہے۔

مختلف مسائل اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہوگا کہ جب ایک آدمی کسی قطعہ زمین سے سو گز اجارہ پر لے یا کسی زمین میں سے ایک یا دو جریب اجارہ (ٹھیکہ) پر لے تو یہ عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ اس طرح بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ذراع (گز) کا اطلاق معینہ قطعہ زمین میں سے اس مقدار پر ہوتا ہے جس کو ذراع شامل ہے اور وہ مقدار فی الحال مجہول ہے اسی طرح مشترک شے کا اجارہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ وہ مشترک حصہ معلوم ہی کیوں نہ ہو تو جب کوئی حصہ مجہول ہو تو اس کا اجارہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ذراع زمین کے ایک حصہ کی مانند ہے اور ان کے نزدیک جس طرح حصہ مثلاً دوسرے یا تیسرے حصہ کا اجارہ جائز ہے اسی طرح ذراع (گز) کا اجارہ بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر مشترک شئے کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ بھی نکلتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک غیر شریک آدمی سے مشترک شے کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے اس لئے کہ مشترک اور غیر منقسم حصہ تمام شے کے غیر معینہ دوسرے یا تیسرے حصے کا نام ہے اور وہ حصہ معلوم نہیں تو یہ اجارہ دو غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام کے اجارہ کی مانند ہوا جو بوجہ جہالت ناجائز ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک غیر شریک سے مشترک شے کا اجارہ جائز ہے جیسا کہ مشترک حصے کی بیع جائز ہے یہی خیال امام شافعیؒ کا ہے۔ اس مسئلے کا حل ایک دوسرے

اصول کی بنیاد پر بھی نکالا جا سکتا ہے ۔ وہ اصول اِس مسئلہ کی تخریج میں زیادہ بہتر ہے ۔ اس کی تفصیل اور دلائل ہم انشاء اللہ اس اصول کے ذکر کے وقت بیان کریں گے ۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی مکان سے معلوم وقت کے واسطے گزرنے کے لئے راستہ اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اجارہ پر (کرایہ پر) لیا ہوا حصہ باقی مکان میں سے غیر معلوم ہے تو یہ مشترک شے کا اجارہ ہوا لہٰذا امام صاحب کے نزدیک ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا ۔

○ اگر کسی نے مکان کی چھت اس لئے کرایہ پر لی کہ اس پر ایک مہینہ تک رات بسر کرے گا یا اس پر اپنا سامان رکھے گا تو اِس اجارہ میں اصل نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے مشائخ نے اختلاف کیا ہے ۔ بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور بعض میں مذکور ہے کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح لگتا ہے کیوں کہ معقود علیہ معلوم ہے ۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے منزل کا بالائی حصہ عمارت بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں ۔ کیونکہ منزل کے اوپر عمارت ہلکی بھی سکتی ہے اور وزنی بھی ۔ اور منزل سے زیادتی وزنی عمارت منزل کے لئے باعث نقصان ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نقصان عقد میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عاقد (فریق) نقصان پر رضامند نہیں ہوتا لہٰذا یہ نقصان بطور دلالت عقد سے مستثنٰی (خارج) ہے تو اِس اعتبار سے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا بخلاف اُس صورت کے جس میں ایک آدمی نے عمارت بنانے کے لئے زمین کو اجارہ (کرایہ) پر لیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ عمارت کے ہلکا اور وزنی ہونے سے زمین متاثر نہیں ہوتی ۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منزل پر عمارت بنانے کا اجارہ جائز ہے کیونکہ ایسے اجارہ میں وہی عمارت سمجھی جائے گی جو عام طور پر متعارف ہوتی ہے ۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ اِس متعارف کی بھی کوئی حد معلوم نہیں ۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب آدمی نہر سے کچھ حصہ پانی یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ کرایہ پر لے تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ نہر اور زمین کی وہ مقدار جس کو پانی گھیرے ہوئے ہے مجہول ہے ۔

اگر نہر اس لئے کرایہ پر لی کہ اس سے پانی بہا کر اپنی زمین کو سیراب کرے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اگر خشک نہر کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنی زمین کی طرف پانی گزارے گا تو تمام ائمہ احناف کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہے اور اس سلسلے میں امام محمد نے یہ بھی کہا کہ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر ایک آدمی پر نالہ اس لئے کرایہ پر لے کہ اس میں بارش کا پانی مالک کی چھت پر بہائے گا تو کیا یہ اجارہ فاسد نہیں ۔

ہشام نے امام محمد سے بیان کیا ہے کہ جس آدمی نے کسی زمین میں سے معلوم وقت کے لئے ایک معلوم حصے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنے پانی کو گزارے تو یہ اجارہ جائز ہے ۔ اس مسئلے میں امام محمد سے دو روایتیں منقول ہیں ۔ ایک تو یہی ہشام والی روایت اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسے

اجارہ میں مانع حصۂ زمین کی جہالت ہوتی ہے اور یہاں وہ جہالت قطعہ زمین کی تعین سے دور ہوگئی۔ اور دوسری مشہور روایت یہ منقول ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور یہی خیال امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نہر یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ اور مقدار مختلف ہوتی ہے کم بھی اور زیادہ بھی۔ اور پانی کی زیادہ مقدار نہر اور اس کی سطح کے لئے نقصان دہ ہے اور نقصان دہ مقدار بطور دلالت عقد سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور غیر نقصان دہ مقدار کی بھی کوئی حد متعین نہیں تو معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اگر پرنالہ اس لئے اجارہ پر لیا کہ اسے ہر مہینے اپنے مکان میں کسی معلوم چیز سے نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ مکان میں نصب کئے گئے پرنالہ کی منفعت پانی کی قلت اور زیادتی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی۔ لہٰذا معقود علیہ کا محل معلوم ہوا۔ اور محل جب معلوم ہوا تو اجارہ بھی جائز ہوا۔

○ اگر کوئی بدرو (موری) اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں وضو کا پانی ڈالے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ بدرو میں ڈالی جانے والی پانی کی مقدار مجہول ہے اور زیادہ پانی سے بدرو کو نقصان بھی پہنچ سکتا ہے اس لئے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب آدمی کسی دیوار کو اس لئے اجارہ (کرایہ) پر لے کہ اس پر تنا (گاڈر، چھتیری) رکھے گا یا اس پر پردہ کی دیوار بنائے گا یا اس میں پرنالہ نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ چھتیری یا پردہ کی دیوار وزنی اور ہلکا ہونے کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے اور اصل دیوار سے وزنی چھتیری یا پردہ کی دیوار اس کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے حالانکہ نقصان عقد سے دلالۃً مستثنیٰ ہوتا ہے دوسرے اس نقصان دہ کی کوئی حد بھی معلوم نہیں لہٰذا معقود علیہ کا محل مجہول ہوگا اور جب معقود علیہ کا محل مجہول ہوا تو جہالت کی وجہ سے اجارہ بھی ناجائز ٹھہرا۔

اسی طرح دیوار میں سے روشندان کی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس سے اس کے گھر میں روشنی داخل ہو یا دیوار میں سے کوئی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس میں میخ گاڑے گا تو یہ اجارہ بوجہ مذکور ناجائز ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک آدمی غیر معین سواری کا جانور کرایہ پر لے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہے؟ حالانکہ اس میں بھی معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں کیونکہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے سبب اس جہالت کا اعتبار ساقط ہے اس لئے کہ مسافر اگر معین اور مخصوص جانور کو کرایہ پر لے تو وہ جانور رستے میں مر بھی سکتا ہے اس طرح معین جانور کا اجارہ باطل ہو جائے گا اور مستاجر (کرایہ دار) کے لئے مؤجر (مالکِ جانور) سے دوسرے جانور کے مطالبہ ممکن نہ ہوگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ راستے کے درمیان رکا رہے گا اور اس طرح نقصان اٹھائے گا تو ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ایسے اجارہ کو جائز ٹھہرایا جائے اور لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے لہٰذا یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہ ہوگی جیسا کہ حمام میں استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار اور نہانے کی مدت کی جہالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ جہالت جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔

○ حضرت ہشام کہتے ہیں میں نے امام محمد سے کلی کو طلاء کرانے کے بارے میں پوچھا مثلاً ایک آدمی نے رنگ کرنے والے سے کہا کہ یہ کلی طلاء کر دو اور اس نے کہا میں ایک دانق (درہم کے چھٹے حصے کا ایک سکہ) کے عوض رنگ کر دوں گا حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ گاہک کتنا گاڑھا یا کتنا پتلا رنگ چڑھانا چاہتا ہے تو اس اجارہ کا کیا حکم ہے؟ امام محمد نے فرمایا کہ یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ کلی کا بدن جس پر رنگ چڑھتا ہے وہ عام طور پر معلوم ہوتا ہے اور اس میں تفاوت بہت کم ہوتا ہے جو عموماً جھگڑے کا سبب نہیں بنتا دوسرے یہ کہ لوگ اس قسم کا اجارہ بغیر کسی روک ٹوک کے کرتے بھی ہیں لہٰذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

۲۔ مدّت معلوم ہو: معقود علیہ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ مکانوں، گھروں، دوکانوں کے اجارہ کرنے میں اور دایہ (انا) کے اجارہ پر لینے میں معقود علیہ کی مدت بیان کی جائے کیونکہ مدّت بیان کئے بغیر معقود علیہ (منفعت) کی مقدار معلوم نہیں ہوتی لہٰذا مدت کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ مدت تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا مثلاً ایک دن ہو یا ایک مہینہ ہو یا ایک سال ہو یا اس سے بھی اکثر مدت ہو اور امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ظاہر قول بھی یہی ہے کہ اجارہ میں مدت کی کمی یا زیادتی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مگر ان کے ایک قول میں یہ بھی ہے کہ سال سے زیادہ مدت کا اجارہ جائز نہیں اور ایک دوسرے قول میں یوں ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں لیکن ان دونوں اقوال کا کوئی تُک نہیں بنتا کیونکہ اس میں مانع اگر کسی قسم کی جہالت کو مانا جائے تو وہ بھی نہیں اور اگر مانع عدم حاجت (لوگوں کی حاجت نہ ہونا) فرض کیا جائے تو یہ بات بھی صحیح نہیں اس لئے کہ لوگوں کو تو اس کی حاجت ہے۔

اجارہ کی مدت ایک دن، ایک مہینہ یا سال متعین کی جائے یا نہ کی جائے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اجارہ کے حکم کے ثبوت کے لئے عقد کے بعد کا زمانہ خود بخود متعین ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک عقد صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ عقد کے بعد کا متصل زمانہ صراحت سے متعین نہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صرف ایک دن، ایک مہینہ یا ایک سال کہنا مجہول ہے کیونکہ دن، یا مہینہ یا سال مطلق یا عام وقت کا نام ہے اور مدت کی جہالت معقود علیہ کی جہالت کو واجب کرتی ہے، اور نفسِ عقد میں کوئی ایسی چیز نہیں جو بعض وقت یا مدت کو چھوڑ کر بعض مدت کی تعیین کرے لہٰذا مدت مجہول رہی جس کی تعیین ضروری ہے اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ تعیین (معین و مقرر کرنا) کبھی، بطور صراحت ہوتی ہے اور کبھی بطور دلالت یعنی از خود سمجھی جاتی ہے اور یہاں تعیین کی دلالت دو وجہ سے پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ انسان عقد اجارہ اپنی ضرورت اور حاجت کی وجہ سے باندھتا ہے اور وہ حاجت عقد کے بعد ہی پوری ہونا شروع ہوتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ عاقد کا مقصود اپنے عقد کو صحیح کرنا ہوتا ہے اور یہ عقد اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ عقد کو اس مہینہ میں نہ رکھا جائے جو عقد کے بعد شروع ہو رہا ہے لہٰذا یہ مہینہ از خود متعین ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات (عقد کے بعد مدت کا شروع ہو جانا) اس معاملے میں نہیں جب ایک آدمی یوں نذر مانے کہ "لله علیّ ان اصوم

شهراً او اعتکف شهراً (اللہ کے لئے مجھ پر یہ واجب ہے کہ میں ایک مہینے کے روزے رکھوں گا یا ایک مہینے کا اعتکاف بیٹھوں گا) تو اس نذر میں اسے اختیار رہے کہ جونسے مہینے میں چاہے روزے رکھے یا اعتکاف بیٹھے نذر کے بعد کا متصل مہینہ متعین نہیں ہوگا کیونکہ نذر کی صحت (یعنی صحیح ہونے) کے لئے وقت کا تعین شرط نہیں لہٰذا اس نذر سے منذور (جس کی نذر مانی جائے) کسی بھی مہینے میں واجب ہوگا اب اسے اختیار ہے کہ جونسے مہینے کو چاہے اپنی نذر پوری کرنے کے لئے معین کرلے۔

مسائل

اگر مکان کا اجارہ ایک ماہ یا چند معلوم مہینوں کے لئے کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ عقد مہینے کی ابتدائی دو تین تاریخوں میں واقع ہوا ہے تو یہ اجارہ بلا اختلاف چاند کے حساب سے شمار ہوگا حتی کہ مہینہ اگر ایک دن کم کا (مثلاً ۲۹ دن کا) بھی ہوا تو کرایہ دار پر پورے مہینے کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ شہر (مہینے) کا لفظ پورے چاند کے لئے بولا جاتا ہے اور اگر عقد اجارہ کچھ مہینہ گزرنے کے بعد واقع ہوا ہو تو ایک مہینے کے اجارہ میں عقد اجارہ بالاتفاق تیس دن کا شمار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں چاند کا اعتبار کرنا مشکل ہے لہٰذا مہینے کے شمار میں چاند کی بجائے دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور جب عقد اجارہ کچھ مہینہ گزرنے پر کئی مہینوں کے لئے واقع ہو تو اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں امام صاحب نے تمام مہینوں کا اعتبار دنوں سے کیا ہے اور دوسری روایت میں اس مہینے (جس مہینے میں عقد واقع ہوا ہے) کا اعتبار آخری مہینے کے ساتھ ملا کر دنوں سے کیا ہے اور باقی درمیان کے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا ہے۔ اسی طرح کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہاں امام صاحب نے فرمایا: جب ایک آدمی نے مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا جس کی ابتدا اس دن سے ہوتی ہے اور یہ دن مہینے کی چودھویں تاریخ ہے تو کرایہ دار مکان میں اس مہینے کے بقیہ دن اور گیارہ مہینے چاند کے حساب سے اور سولہ دن آخری مہینے میں سے گزارے گا مگر یہاں دنوں کی تعداد میں کاتب سے غلطی واقع ہوگئی ہے صحیح یہ ہے کہ کرایہ دار آخری مہینے کے چودہ دن مکان میں رہے گا کیونکہ سولہ دن تو وہ سب سے پہلے مہینے کے گزار چکا ہے اب اس مہینے کے مکمل ہونے میں صرف چودہ دن باقی ہیں لیکن کتاب الاصل کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔ کرایہ دار سولہ دن تو اس صورت میں گزارے گا جب کہ وہ پہلے مہینے میں چودہ دن رہا ہو اور یہی قول امام ابویوسفؒ و امام محمد کا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے کیونکہ لغت میں مہینے کا اطلاق پورے چاند پر ہوتا ہے مگر پہلے مہینے کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن نہیں اس لئے اس کا اعتبار دنوں سے اور باقی مہینوں کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن ہے لہٰذا اصل اصول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء اپنی جگہ پر معقود علیہ ہوتا ہے کیونکہ منفعت کا ہر جزء آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت پیدا ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہو جائے گی کہ پہلا مہینہ ختم ہونے پر گویا نئے سرے سے عقد باندھا گیا ہے لہٰذا اس کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا۔ اس کے برعکس عدت (عورت کے طلاق یا شوہر کی وفات پر سوگ کے زمانے کی مدت) میں ایک روایت کے مطابق دنوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عدت کے اجزاء میں ہر جزء عدت نہیں۔ نیز عدت

میں حق اللہ کا عنصر بھی ہے لہٰذا اس میں احتیاطاً دنوں کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اجارہ چونکہ سراسر حق العبد ہے لہٰذا اس میں احتیاط کی اتنی ضرورت نہیں زیر بحث اجارہ کے مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی صورت یہ ہوگی کہ پہلا مہینہ تو بلا اختلاف دنوں سے پورا ہوگا اور اس کی تکمیل دوسرے مہینے کے دنوں کو ملا کر ہوگی۔ پھر دوسرے مہینے کی تکمیل تیسرے ماہ کے دن ملا کر اور تیسرے کی تکمیل چوتھے کے دن ملا کر ہوگی اسی طرح تمام مہینے مکمل کئے جائیں گے۔

○ اگر مالکِ مکان نے کرایہ دار سے یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے اس طرح کرایہ پر دیا کہ ہر مہینے کا کرایہ ایک درہم ہوگا تو یہ اجارہ بالاجماع جائز ہے کیونکہ مدت بھی معلوم ہے اور اُجرت (کرایہ) بھی۔ اس صورت میں فریقین میں سے کوئی بھی بلا عذر سال سے پہلے اجارہ کو توڑ نہیں سکے گا۔ اور اگر مالک مکان نے سال کا تذکرہ تو نہ کیا صرف اتنا کہا کہ یہ مکان میں نے تجھے ماہانہ ایک درہم کے کرایہ پر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ صرف ایک مہینے کے لئے جائز ہوگا اور وہ مہینہ عقد کے متصلاً بعد کا ہوگا جیسا کہ عین شئے کی بیع میں ہوتا ہے مثلاً مالک نے خریدار سے یوں کہا کہ گندم کا یہ ڈھیر میں نے تجھ کو بحساب ایک درہم فی بوری فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع صرف ایک بوری میں صحیح ہوتی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس اجارہ کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کل مہینوں کی مدت مجہول ہے صرف پہلا مہینہ معلوم ہے جو عقد کے متصلاً بعد ہوگا۔ قدوری نے بیان کیا کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے کہ یہ اجارہ جائز نہیں البتہ انہوں نے بیع اور اس قسم کے عقد اجارہ میں فرق کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اجارہ میں "کل شھر" یعنی ہر مہینے کی کوئی حد نہیں اس لئے معقود علیہ مجہول ہے اس کے برعکس گندم کے ڈھیر کو ناپ کر معلوم کرنا ممکن ہے لہٰذا گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے۔ اور ہمارے عام فقہاء کا کہنا ہے کہ "کل شھر بدرھم" یعنی ہر مہینہ ایک درہم کرایہ کے حساب سے اجارہ کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ "کل قفیز بدرھم" (ہر بوری بحساب ایک درہم) کے الفاظ سے گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے اور جیسا کہ ناپی جانے والی چیز کی بیع (فروخت کرنا) "کل ذراع بدرھم" (ہر گز ایک درہم کے حساب سے) کے الفاظ سے جائز ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں "کل مذروع" (ناپی جانے والی) چیز میں بیع جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ ایک گز میں بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ البتہ ناپی جانے والی اور تولی جانے والی شے کی بیع میں فی الحال صرف ایک پیمانہ میں بیع جائز ہوگی اور باقی میں جائز نہ ہوگی مگر مشتری (خریدار) جب مجلسِ عقد میں ہی تمام شے کی کل مقدار کو معلوم کرلے تو اس وقت بیع جائز ہوجائے گی اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ڈھیر میں سے ایک بوری کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں اس لئے کہ ایک بوری اور دوسری بوری کے درمیان بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور کپڑے میں سے ایک گز کی بیع جائز نہیں کیونکہ کپڑے کی قسموں میں تفاوت (کمی بیشی) باہمی جھگڑے کا سبب ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ اجارہ ہی فاسد ہے اور انہوں نے اس زیر بحث اجارہ کو "کل ثوب من ھذہ الاثواب بدرھم" (ان کپڑوں میں سے ہر کپڑے کی قیمت ایک درہم

ہے) کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے فاسد قرار دیا ہے مگر یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ کپڑے کی اقسام میں تو واقعی بہت کھلا ہوا اختلاف ہے جس کی وجہ سے ایک کپڑے کی تعیین ممکن نہیں۔ باقی رہے مہینے، جن کی یہاں بات ہو رہی ہے، تو وہ مختلف نہیں لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کل مہینوں میں سے ایک مہینے کی تعیین کی جاسکتی ہے اور وہ ہے پہلا مہینہ جیساکہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ جب صرف پہلے مہینے کے لئے امام صاحب کے نزدیک اجارہ جائز ہو گیا تو فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ پہلا مہینہ مکمل ہونے پر عقد اجارہ کو ختم کر دے پھر جب دوسرا مہینہ شروع ہوا اور کسی نے اجارہ کو نہ توڑا تو عقد اجارہ دوسرے مہینے کے لئے منعقد ہو گیا کیونکہ پہلا مہینہ گزرنے پر جب کسی نے عقد کو ختم نہ کیا تو وہ دوسرے مہینے میں بھی عقد کے منعقد کرنے پر راضی ہوئے تو یہ گویا ان کا نیا عقد ہو گیا۔ اسی طرح ہر مہینہ گزرنے پر ہوگا کہ اگر کسی فریق نے بھی مہینہ تمام ہونے پر عقد ختم نہ کیا تو اگلے مہینے کے لئے عقد منعقد ہو جائے گا۔ اس کے برعکس مالک نے اگر صرف مہینے کا اجارہ کیا اور "کل شہر" کے الفاظ نہ بولے تو اس صورت میں دوسرے مہینے کے لئے عقد منعقد نہ ہوگا۔

عقد اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت

اجارہ کے توڑنے کے وقت اور اس کی کیفیت میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جب نیا چاند نکلے تو فریقین میں سے ایک فوراً کہہ دے کہ میں نے اجارہ فسخ کیا جب وہ ایسا کہہ دے گا تو دوسرے مہینے میں اجارہ منعقد نہ ہوگا اور اگر چاند نکلنے پر دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ بعض فقہاء نے کہا کہ ایک فریق اجارہ کو فی الحال فسخ کر دے اور جب نیا چاند نظر آئے گا تو اس وقت یہ فسخ اپنا عمل دکھائے گا اور بعض فقہا کے نزدیک نئے چاند کی رات کو یا نئے چاند کے پہلے دن میں اجارہ کو فسخ کرنے کا اعلان کر دے اور اگر چاند کی پہلی تاریخ کو غروب آفتاب تک دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ یہی قول تمام اقوال میں صحیح ترین ہے اور فسخ کا یہاں معنی یہ ہے کہ دوسرے مہینے میں عقد اجارہ کے منعقد ہونے کو روک دیا جائے۔ کیونکہ فسخ موجود اور جاری عقد کو سرے سے ختم کرنے کا نام ہے۔

اگر ڈول اور چرخی اپنی بکریوں کو پانی پلانے کے لئے اجارہ (کرایہ) پر لی اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد جائز نہ ہوا کیونکہ بکریوں کو پانی پلانے کا زمانہ (مدت) مجہول ہے لہٰذا معقود علیہ کی مقدار مجہول ہوئی اور جہالت کی وجہ سے یہ عقد ناجائز ٹھہرا اور اگر پانی پلانے کی مدت بیان کر دی تو عقد جائز ہو گیا کیونکہ مدت بیان کرنے سے معقود علیہ کی مقدار معلوم ہو گئی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان

اس قسم کے اجارہ یعنی مکانات وغیرہ کے اجارہ میں اجارہ پر لینے کا مقصد بیان کرنا شرط نہیں۔ چنانچہ اس قسم کی چیز (مکان وغیرہ) کو اگر کرایہ پر لیا اور وہ کام نہ بتایا جو اس میں کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہوگا اور کرایہ دار کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان میں خود رہے، اوروں کو ساتھ رکھے یا کسی دوسرے کو اجارہ پر یا عاریۃً (بطور مانگے کے) سکونت کے لئے دے دے۔ یا اس

مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ وہ اس مکان میں کسی لوہار کو، دھوبی کو اور آٹا پیسنے والے کو اپنا پیشہ ورانہ کام کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا اور نہ اس میں کسی ایسے کام کی اجازت دے سکتا ہے جو عمارت کے لئے نقصان اور کمزوری کا باعث ہو سکتا ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ عقدِ اجارہ نفع اٹھانے کے لئے مشروع کیا گیا (شریعت میں جائز رکھا گیا) ہے اور مکانات، منازل اور گھر وغیرہ رہائش کا فائدہ اٹھانے کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور جو جگہ رہائش کے لئے بنائی جاتی ہے اسکے منافع متقارب (ایک دوسرے سے ملتے جلتے۔ قریب قریب) ہوتے ہیں کیونکہ لوگ رہائش کے معاملے ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) نہیں ہوتے تو مکانات وغیرہ کے یہ منافع بیان نہ کئے جانے کے باوجود بھی معلوم ہوئے۔ اسی طرح رہائش پذیر لوگوں کی قلت اور کثرت سے بھی منفعت میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر مکان میں سامان وغیرہ رکھنا رہائش کے توابع میں سے ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کرایہ دار مکان میں اپنی سواری کا جانور، اونٹ اور بکری باندھ سکتا ہے کیونکہ یہ چیز رہائش کے توابع میں سے ہے۔ کہا گیا ہے امام محمدؒ کا یہ کہنا اہل کوفہ کی عادت کے موافق ہے بہر حال مکان اگر ایسے علاقے میں ہو جہاں لوگ یہ جانور رکھتے ہوں تو کرایہ دار کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے ورنہ نہیں۔ البتہ کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ وہ مکان میں کسی ایسے آدمی مثلاً لوہار دھوبی یا چکی والے کو کام کرنے کی اجازت دے جس سے عمارت کو نقصان پہنچے کیونکہ ایسا اقدام عین مکان کو تلف کرنے کے مترادف ہے اور عین مکان عقد (CONTRACT) میں داخل ہی نہیں۔ اس لئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (فروخت کرنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ دوسرا یہ کہ مطلق عقد (جس میں اس قسم کی قیود و شروط کا تذکرہ نہ ہو) سے وہ کام سمجھا جاتا ہے جو معروف ہو اور لوگوں کی عادت ہو۔ ظاہر ہے جو دوکان پارچہ فروشوں کے بازار میں ہو وہ لوہار یا چکی پیسنے کے لئے اجارہ پر نہیں دی جاتی۔ لہٰذا مطلق (غیر مقید) عقد میں یہ کام داخل نہ ہوں گے کیونکہ مطلق عقد لوگوں کی عام عادت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لئے عام عادت اور عرف سے ہٹ کر کوئی کام نام لئے بغیر یا مالک کی مرضی کے بغیر اس عقد میں داخل نہ ہوگا۔ چنانچہ ایک آدمی نے اپنی دوکان اگر لوہاروں کی مارکیٹ میں لوہار کو اجارہ پر دی تو عقد اجارہ میں نام لئے بغیر بھی لوہار کا پیشہ وارانہ کام اس عقد میں بطور عادت داخل ہوگا۔ کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ مکان کا آگے کسی سے اجارہ کر لے یا کسی کو ویسے ہی رہائش کے لئے دے دے کیونکہ وہ منفعت کا مالک ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کسی عوض (کرایہ) کے بدلے کر سکتا ہے اور بغیر عوض بھی۔

زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان

زمین کے اجارہ میں ضروری ہے کہ اس چیز کو بیان کیا جائے جس کیلئے زمین اجارہ (کرایہ، ٹھیکہ) پر لی جا رہی ہے مثلاً کھیتی کیلئے کوئی چیز بونے کیلئے یا کوئی عمارت وغیرہ بنانے کیلئے۔ زمین کے اجارہ میں اگر یہ چیز بیان نہ کی گئی تو عقد فاسد ہوگا مگر اس صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا جب مالکِ زمین مستاجر کو یہ اجازت دے دے کہ وہ جس طرح

چاہے زمین سے نفع اٹھائے۔ اسی طرح زمین کو جب زراعت کے لئے اجارہ پر لیا تو زمین میں کاشت کی جانے والی چیز کا بیان ضروری ہے یا یہ کہ خود مالک ہر قسم کی کاشت کی اجازت دے دے اگر ایسا نہ کیا گیا تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین کے منافع تعمیر، کاشت اور کھیتی کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح مزروع (کاشت کی جانے والی) اشیاء بھی مختلف ہوتی ہیں بعض فصلیں زمین کے لئے بگاڑ کا سبب اور بعض اصلاح کا سبب بنتی ہیں تو اس طرح معقود علیہ میں ایسی جہالت آگئی جو فریقین کے درمیان جھگڑے کو کھڑا کر سکتی ہے لہٰذا کاشت کی جانے والی فصل کا بیان ضروری ہے۔ اس کے برعکس رہائش مختلف نہیں ہوتی۔

سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدّت یا جگہ کا بیان سواری کے جانوروں کے اجارہ (کرایہ) میں لازمی ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز بیان کی جائے۔ یا تو وقت بیان کیا جائے کہ اتنے وقت (دن یا سال) کے لئے کرایہ پر چاہئے یا وہ جگہ بیان کی جائے جہاں تک سواری کی جانی ہے۔ اگر کوئی شے بھی بیان نہ کی گئی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث ہے اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ۔

مسائل جب ایک آدمی نے سواری کا جانور اس لئے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اُس پر کسی آدمی کو رخصت کرنے کے لئے جائے گا یا کسی آدمی کے استقبال کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ فاسد ہوا ہاں اگر وہ معلوم جگہ بتا دے جہاں تک اسے سواری کرنا ہے تو بوجہ مذکور جائز ہے۔

اسی طرح صحرا تک جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسے صحرا کی ابتداء یا درمیان یا آخر تک جانا ہے اور صحرا ایسی وسیع جگہ ہوتی ہے جس کی اطراف اور حدود میلوں دُور تک پھیلی ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس جانور کو جب کوفہ تک جانے کے لئے کرایہ پر لیا جائے تو یہ اجارہ صحیح ہے اگرچہ اس کی حدود اور اطراف بھی دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں کیونکہ کوفہ میں جہاں تک اسے جانا ہے وہ جگہ معلوم ہوتی ہے اور وہ جگہ ہے کوفہ میں اس کا گھر کیونکہ انسان جب کسی جانور کو اپنے شہر تک اجارہ پر لیتا ہے تو بطورِ عادت وہ اپنے گھر تک اجارہ پر لیتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کرایہ پر خچروں گدھوں پر لادنے والے لوگوں کی یہ عادت نہیں کہ وہ لادے ہوئے سامان کو شہر کی حدود شروع ہوتے ہی پھینک دیں۔ بلکہ وہ شہر میں کرایہ دار کے گھر تک سامان پہنچاتے ہیں تو ایسے اجارہ میں شہر کے اندر کرایہ دار کا مکان بطورِ دلالت مذکور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بطور دلالت مذکور ہو وہ بطور صراحت مذکور کی مانند ہوتی ہے۔ مگر صحرا میں کسی معین جگہ پر جانے کی عادت نہیں ہوتی کہ عقد کو اس جگہ تک جانے پر محمول کیا جائے۔ ہاں صحرا میں اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں کے سوا کسی اور طرف سواری نہ کی جاتی ہو تو عقد صحیح ہوگا اور عقد اس جگہ کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ کوفہ تک جانور کرایہ پر لینے کا اجارہ صحیح ہے۔

○ اگر جانور کو ایک درہم کے بدلے اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر سوار ہو کر اپنے ایک کام کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ وہ جگہ نہ بیان کی جائے جہاں اسے جانا ہے۔

کیونکہ انسانی حوائج مختلف ہوتی ہیں بعض حاجتیں ایک منزل تک سواری کرنے سے پوری ہو جاتی ہیں اور بعض حاجتوں کے لئے طویل مسافت طے کرنا پڑتی ہے ۔پس منافع چونکہ یہاں مجہول ہیں لہٰذا اجارہ فاسد ہو گا ۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی سواری کے جانور کو دریائے فرات سے جعفی قبیلہ تک کرایہ پر لے جبکہ جعفی نامی دو قبیلے کوفہ میں مقیم ہیں اور کسی قبیلہ کا نام نہ لے یا کوفہ میں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ تک جانور کرایہ پر لے اور وہاں (کوفہ میں) دو جگہیں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی ہوں اور کسی جگہ کا نام نہ لے یا بجیلہ (گھاؤنڈ) تک کرایہ پر لے اور وہاں (شہر میں) اندر اور باہر دو بجیلے (گھاؤنڈ) ہوں اور وہ کسی کو معیّن نہ کرے تو یہ اجارۂ جانور فاسد ہے کیونکہ مکان مجہول ہے اور جانور کے اجارہ میں ضروری ہے کہ جس مقصد کے لئے جانور کا اجارہ (کرایہ) پر لیا جا رہا ہے اس کو بیان کیا جائے یعنی بوجھ لادنے کے لئے یا سواری کے لئے کیونکہ یہ دونوں مختلف منفعتیں ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی لازمی ہے کہ اس بوجھ کی بھی وضاحت کی جائے جو جانور پہ لادا جائے اور وہ آدمی بھی بتایا جائے جو اس پر سواری کرے گا کیونکہ لادی جانے والی چیزیں تفاوت (کمی بیشی) کی وجہ سے بوجھ مختلف اور متفاوت ہوتا ہے اسی طرح لوگ بھی سواری کرنے میں متفاوت ہوتے ہیں اور اس چیز کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے ۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی کوفہ سے مکہ تک دو اونٹوں کو اس لئے کرایہ پہ لے کہ وہ ایک اونٹ پر کجاوا لادے گا جس میں دو آدمی سوار ہوں گے اور ان کے ساتھ ان کا متعلقہ کجاوے کا سامان اور دیگر مال ہو گا جبکہ مالک نے سوار ہونے والوں دو آدمیوں کو دیکھا ہو مگر ان کے متعلقہ سامان کو نہ دیکھا ہو اور دوسرے اونٹ پر جو اور آٹے کی اتنی گانٹھیں لادے گا اور ان کے موافق تیل، سرکہ اور پانی کے برتن بھی لادے گا اور اس کی مقدار بیان نہ کرے اور یہ شرط بھی کرے کہ وہ اتنا پانی بھی ساتھ لے جائیگا جو اس کے لئے کافی ہو اور پانی کی مقدار بیان نہ کرے تو قیاس کی رُو سے یہ سب اجارہ فاسد ہے لیکن امام ابو حنیفہ ؒ نے ازروئے استحسان اِس اجارہ کو جائز ٹھہرایا ہے ۔ قیاس کی رُو سے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار نے بالکل مجہول عمل کی شرط ٹھہرائی ہے کیونکہ کپڑوں اور دیگر مال کی مقدار لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے تو اس طرح منافع (معقود علیہ) مجہول ہوئے ۔ اور استحسان کی رو سے جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ لوگ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر اب تک کرتے آ رہے ہیں تو اتنی جہالت کا اس اجارہ میں اعتبار نہیں کیا جاتا لہٰذا یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہو گی ۔ اور اگر کرایہ دار نے اجارہ کرتے وقت جانور کے مالک سے یہ شرط رکھی کہ وہ جانور پر مکہ مکرمہ کے وہ تمام تحائف لادے گا جو عموماً لوگ لے آتے ہیں تو یہ اجارہ جائز ہو گا کیوں کہ ہدایا اور تحائف کی مقدار عام طور پر معلوم ہوتی ہے اور یہ وہ اجارہ ہے جسے تمام زمانوں میں لوگ بغیر کسی انکار کے کرتے آئے ہیں اور اگر مستاجر (کرایہ پر لینے والا) سامان اور ہدایا کا وصف اور وزن بتا دے تو یہ وضاحت ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ اس طرح اجارہ قیاس اور

استحسان، دونوں کی رُو سے جائز ہوجائے گا۔ نیز یہ وضاحت چونکہ باہمی جھگڑے کو دور کرنے والی ہے اس لئے کتاب الاصل میں " احب الینا " (ہمارے نزدیک پسندیدہ) کے الفاظ استعمال کئے اسی طرح پانی کی مشکیں، برتن اور خیمے بھی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کا بیان کر دینا بہتر ہے۔

غلام، کپڑے اور دیگ کے اجارہ میں مدت کا بیان

خدمت کے لئے غلام پہننے کے لئے کپڑے اور پکانے کیلئے ہانڈی (دیگ) اجارہ (کرایہ) پر لینے میں مدت کا بیان کرنا لازمی ہے اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ خدمت (کام) کے لئے غلام اجارہ پر لینے میں خدمت (کام) کی نوعیت بھی بتائی جائے کیونکہ خدمت اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت ہوتی ہے مگر از روئے استحسان خدمت کی نوعیت بتانا شرط نہیں اور اس خدمت سے معروف اور متعارف خدمت سمجھی جائے گی چنانچہ مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس غلام کو دُور کے سفر میں کہیں لے جائے اسی طرح کپڑے اور ہانڈی کے اجارہ میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ کپڑا کون پہنے گا اور ہانڈی میں کیا پکائے گا کیونکہ پہننے والوں میں اختلاف کی وجہ سے پہننا بھی متفاوت ہوتا ہے یعنی بعض لوگ کپڑے کو بڑی نفاست اور حفاظت سے پہنتے اور بعض لاپرواہی سے پہنتے ہیں۔ اسی طرح پکائی جانے والی شے میں اختلاف کی وجہ سے ہانڈی میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ان چیزوں کو بیان کیا جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہوجائے۔

عاقدین میں اختلاف ہوجائے تو؟

ان مذکورہ چیزوں میں مثلاً زمین کے اجارہ میں کوئی چیز کاشت کرنے یا عمارت کھڑی کرنے یا فصل بونے سے پہلے، جانور کے اجارہ میں جانور پر سامان لادنے یا سوار ہونے سے پہلے، کپڑے کے اجارہ میں کپڑا پہننے سے پہلے اور ہانڈی کے اجارہ میں پکانے سے پہلے ہی مُوجر اور مستاجر میں اختلاف واقع ہوجائے تو عدالت اس عقد کو توڑ دے گی کیونکہ عقد فاسد ہوگیا ہے اور شرعی طور پر فساد کا دور کرنا واجب ہے اور اگر مستاجر زمین میں کاشت کر چکا، چوپائے پر بوجھ لاد چکا، کپڑا پہن چکا اور ہانڈی میں پکا چکا، ادھر اجارہ کی مدت بھی گزر چکی تو از روئے استحسان مالک کے لئے مقررہ اجرت ہوگی اور قیاس چاہتا ہے کہ اس کے لئے مثلی اجر ہو کیونکہ مستاجر نے منفعت کو فاسد عقد سے پورا کیا ہے اور فاسد عقد سے منفعت کا حاصل کرنا مثلی اجر کو لازم ٹھہراتا ہے نہ کہ مقررہ اجر کو۔ اس کے برعکس استحسان کی رُو سے مقررہ اجر (معاوضہ) لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز معقود علیہ کی جہالت تھی مگر معقود علیہ چونکہ کاشت کرنے، بوجھ لادنے، کپڑے پہننے اور پکانے سے متعین ہوچکا ہے لہٰذا جہالت دور ہوگئی دوسرے مستاجر صحیح عقد میں معقود علیہ منفعت حاصل کر چکا ہے لہٰذا اس پر پورا مقررہ معاوضہ واجب ہوگا جیسا کہ معقود علیہ ابتدا میں متعین ہوتا تو مقررہ معاوضہ واجب ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عقد ہذا کو فسخ کر دیا۔ اس کے بعد مستاجر نے زمین میں پھر کاشت کی یا جانور پر بوجھ لادا یا کپڑا پہنا یا ہانڈی میں پکایا تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی کیونکہ قاضی نے عقد کو جب توڑ دیا تو عقد باطل ہوگیا

اور اب وہ غیر کے مال کو بغیر کسی عقد کے استعمال کرنے والا قرار پایا اور اس طرح غاصب ٹھہرا اور ہمارے (احناف کے) اصول کے مطابق منافع صحیح عقد یا فاسد عقد ہی سے قیمتی بنتے ہیں اور عقد چونکہ یہاں پایا نہیں گیا اس لئے ان منافع کی قیمت بھی نہیں لگے گی۔

۳۔ عمل کا بیان ہو معقود علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ کاریگروں اور مزدوروں کے اجارہ کرنے میں ان سے لیا جانے والا کام بیان کیا جائے کیونکہ اعمال پر اجارہ کرنے میں عمل کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جانے والی جہالت ہے اس لئے عمل (کام) کی وضاحت نہ کی جائے تو کاریگروں اور مزدوروں کا اجارہ فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نے اگر ایک مزدور کو اجارہ (مزدوری) پر لیا اور اس سے لیا جانے والا دھوبی پن، درزی پن اور چرواہا پن وغیرہ کا کام بیان نہ کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا۔ اسی طرح اجیر مشترک کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر مشترک کام کرے گا) کا بیان بھی ضروری ہے۔ وہ بیان یا تو اشارہ اور تعیین سے کیا جاتے یا دھوبی اور درزی کے اجارہ میں کپڑے کی جنس قسم، مقدار اور صفت واضح کر کے کیا جائے اور چرواہے کے اجارہ میں گھوڑے یا اونٹ یا گائے یا بکری کی جنس اور تعداد بیان کر کے کیا جائے۔ کیونکہ معمول چیز (جس پر عمل واقع ہوگا) کے اختلاف سے عمل بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد یہ بات نکلے گی کہ۔

جب ایک کھودنے والے کو اپنا کنواں کھودوانے کے لئے مزدوری پر لگایا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے سامنے کنویں کی جگہ، کنویں کی گہرائی اور چوڑائی بیان کر دی جائے۔ کیونکہ کھودی جانے والی جگہ کی گہرائی اور چوڑائی کے اختلاف اور کھودنے کی جگہ کے سخت پتھریلی اور نرم ہونے کے اختلاف سے کھودنے کا کام بھی مختلف اور متفاوت ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس چیز کی وضاحت کی جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو۔

اجیر مشترک اور خاص کے اجارہ میں مدت کا بیان اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا اجیر مشترک کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک راعی (چرواہے) کے اجارہ پر لینے میں مدت کا بیان شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر معقود علیہ کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی۔ البتہ مشترک دھوبی اور اور مشترک درزی کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط نہیں چنانچہ درزی یا دھوبی کو کچھ معلوم کپڑے اس لئے دیئے کہ وہ ان کی سلائی کرے یا ان کو دھوئے تو یہ اجارہ مدت کے بیان کے بغیر بھی جائز ہوگا کیونکہ معقود علیہ اس کے بغیر بھی معلوم ہوتا ہے۔

باقی رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اجیر خاص کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر کام کرے گا) کی جنس، قسم، مقدار اور صفت بیان کرنا شرط نہیں البتہ فقط مدت کا بیان شرط ہے۔ اور دایہ (انّا) کے اجارہ میں بھی مدت کا بیان اس عقد کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ دایہ کا اجارہ بمنزلہ غلام کے اجارہ کے ہے جو خدمت کیلئے رکھا جائے کیونکہ ان دونوں اجاروں میں معقود علیہ خدمت ہے۔ تو جو چیز غلام کے اجارہ میں جائز ہے وہ انّا کے اجارہ میں بھی جائز ہے اور جو وہاں جائز نہیں یہاں

بھی جائز نہیں۔ مگر امام ابوحنیفہؒ نے انا کے اجارہ میں یہ بھی مستحسن سمجھا ہے کہ اس کا اجارہ اس کے کپڑے اور اس کے کھانے کے عوض کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس مسئلے کے اصل مقام پر تفصیل بیان کریں گے۔

مسائل اگر کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری۔ ملازمت) پر رکھا کہ وہ اس کے لئے خرید و فروخت کرے اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد ناجائز ہوا کیونکہ خرید و فروخت کی منفعت کی مقدار مجہول ہے اور اگر مستاجر نے مدت بیان کر دی مثلاً ایک مہینے کے لئے اس کا اجارہ کیا تو عقد جائز ہوگا کیونکہ مدت بیان کرنے سے منفعت کی مقدار معلوم ہو گئی اور بعض صحابہ کرام سے جو یہ مروی ہے کہ ہم مدینہ منورہ کے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے اور اپنے آپ کو سماسرہ (دلّال) کہتے تھے۔ ایک دن رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بازار میں تشریف لائے اور آپ نے ہمارا بہترین نام تجویز کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

یامعشر التجار ان بیعکم ھذا یحضرہ اللغو والکذب فشوبوہ بالصدقۃ۔

(اے تاجروں کی جماعت! تمہارے اس کاروبار میں فضول باتیں اور جھوٹ داخل ہو ہی جاتا ہے لہٰذا تم اس گناہ کو بذریعہ صدقہ و خیرات دور کرو)۔

"سمسار" اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے لیے اجرت پر سامان فروخت کرے یا خریدے تو یہ اجارہ کی اس صورت کی بات ہے جس میں مدت معلوم ہو۔

اسی طرح جب کسی سے کہا کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دے تو تجھے ایک درہم دوں گا اور مدت بھی بیان کر دی تو عقد جائز ہوگا اور اگر مدت بیان نہ کی تھی مگر اس آدمی نے کپڑے کو بیچا یا خریدا تو اس کے لیے اس کی محنت کا مثلی معاوضہ ہوگا کیونکہ اس نے عقد فاسد سے منفعت کو پورا کیا ہے۔

○ فضل بن غنم کہتے ہیں میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ قاضی کسی آدمی کو ماہانہ اس لئے اجارہ پر رکھے کہ وہ اس کے سامنے حد (کوڑے) لگائے گا اور اگر ماہانہ اجارہ نہ کیا تو مطلق اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ عقد اجارہ جب ماہانہ ہوگا تو مدت کے بیان سے معقود علیہ معلوم ہوگا اور اس اجارہ میں اجیر (ملازم) جب اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کر دے گا تو مزدوری کا مستحق ہوگا چاہے کام کرے یا نہ کرے اور جب وقت بیان نہ کرے گا تو معقود علیہ مجہول باقی رہے گا کیونکہ وہ حدود، جن کا قاضی نے ذکر کیا ہے غیر معلوم ہیں اسی طرح حدود قائم کرنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔

○ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ حاکم جب کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (ملازمت) پر لے کہ وہ آدمی مرتدین اور قیدیوں کو قتل کرے گا تو یہ اجارہ ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اسے ہاتھ کاٹنے کے لئے ملازم رکھے تو اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان دونوں اجاروں میں کوئی فرق نہیں اور ان دونوں صورتوں میں اجارہ جائز ہے۔ امام محمد نے اسی طرح لکھا ہے اور ان کے ہمارے اصحاب کہنے سے مراد امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ ہیں۔ امام محمد اور شیخین کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر درج ذیل مسئلہ یوں ہوگا کہ۔

● جب ایک آدمی کسی کو جان کا قصاص لینے کے لئے اجارہ پر لے تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک معلوم عمل کے لئے اجارہ کیا گیا ہے اور وہ ہے قتل کرنا اور اس قتل کا محل بھی معلوم ہے اور وہ ہے گردن جس سے ادھر اُدھر ہٹنا جائز نہیں تو یہ اجارہ اسی طرح جائز ہوگا جیسا کہ اس آدمی کا ہاتھ کاٹنے کے لئے اور بکری ذبح کرنے کے لئے اجارہ کرتا تو جائز ہوتا۔ جبکہ شیخین (امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ گردن سے قتل کا محل معلوم نہیں بخلاف ہاتھ کاٹنے کے اجارہ کے کیونکہ اس میں ہاتھ کاٹنے کا محل (جگہ) معلوم ہے اور وہ ہے ہاتھ کا جوڑ۔ اسی طرح ذبح کا محل حلقوم اور رگیں ہیں اور وہ بھی معلوم ہے۔

● ابن رستم نے امام محمدؒ کے حوالے سے اُس آدمی کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جس نے کسی دوسرے سے کہا تو اس بھیڑیے یا شیر کو ایک درہم کے عوض قتل کر اور وہ بھیڑیا یا شیر شکار ہوں یعنی مستاجر کے قبضہ میں نہ ہوں پھر اس آدمی نے اس درندے کو قتل کر دیا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ شیر اور بھیڑیا جب مستاجر کے ہاتھ میں نہ تھے تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں کسی حیلہ اور ترکیب کی ضرورت ہوگی اور وہ ترکیب مجہول ہے تو یہ عقد فاسد ہوا مگر مستاجر پر اجیر کا مثلی اجر (معاوضہ) اس لئے واجب ہے کہ اس نے فاسد عقد سے منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور شکار مستاجر کے لئے ہوگا کیونکہ شکار کا قتل اس کے مالک ہونے کا سبب ہے اور اجیر کی محنت مستاجر کے لئے واقع ہوئی ہے تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے بذاتِ خود شکار کو قتل کیا ہے۔

● اسی اصولِ اختلاف کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: میں نے تجھے اس لئے اجارہ پر لیا کہ تو آج یہ کپڑا سیئے گا یا آج اس کپڑے کو دھوئے گا یا آج آٹے کی بوری پکائے گا یا اُس نے کام کرنے والے سے یوں کہا کہ میں نے آج کا دن تجھے اجرت پر رکھا تاکہ تو اس کپڑے کو سیئے یا دھوئے یا روٹی پکائے صبح کو یا شام کو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا اسی طرح کوفہ تک معلوم دنوں کے لئے سواری کے جانور کا اجارہ کیا تو امام صاحب کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے ہاں جائز ہوگا۔ صاحبین (امام ابویوسف وامام محمد) کی دلیل یہ ہے کہ اِس اجارے میں دراصل معقود علیہ عمل ہے کیونکہ وہی مقصود ہے اور وہ عمل معلوم ہے باقی رہا مدت کا بیان کرنا تو وہ فقط کام جلدی کرانے کے لئے ہے نہ کہ مستقل معقود علیہ۔ اور مدت کا بیان کرنا عقد کے جائز ہونے میں مانع نہیں۔ جب اجارہ کام پر واقع ہوا تو عامل اگر بیان کی گئی مدت یعنی آج کا دن پورا ہونے سے پہلے ہی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو وہ پوری اجرت (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اگر آج کام سے فارغ نہیں ہوتا تو اس پر لازم ہے کہ کل میں کام پورا کرے جیسا کہ کوئی آدمی کسی درزی کو قمیض کی کٹائی اور سلائی کے لئے اِس شرط پر کپڑا دے کہ وہ آج ہی اِس کام کو کر دے گا یا کسی سے مکہ تک اس شرط پر اونٹ کرایہ پر لے کہ وہ بیس راتوں تک مکہ میں پہنچا دے گا تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے پھر اگر وہ عامل (کاریگر) شرط کو پورا کر دے تو مقررہ معاوضہ لے گا اور اگر آج پورا کرنے کی شرط پوری نہ کر سکا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو مشروط معاوضے سے زائد نہ ہو۔

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ ہی مجہول ہے۔ کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ہر ایک معقود علیہ بن سکتی ہے یعنی ایک عمل اور دوسری مدت۔ عمل کا معقود علیہ ہونا تو ظاہر ہے اسیطرح مدت کا بیان کرنا بھی معقود علیہ بن سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عامل کو روٹی پکانے کے لئے ایک دن کے اجارہ پر لیتا اور پکانے کی مقدار بیان نہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا۔ گویا امام صاحب نے معقود علیہ تو منفعت (کام) کو بنایا ہے مگر منفعت کا اندازہ وقت ہی سے ہوتا ہے اور ان دونوں (عمل اور مدت) کا اس صورت میں جمع ہونا ممکن نہیں جہاں ان میں سے ہر ایک معقود علیہ ہو کیونکہ ان دونوں کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ جو عقد مدت پر واقع ہو وہ بغیر کام کے بھی معاوضہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے جبکہ عامل اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اجیر خاص ہوتا ہے اور جو عقد اجارہ کام پر واقع ہو وہ کام پورا کرنے کے بعد اجر کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ وہ مشترک اجیر ہوتا ہے تو اس صورت میں معقود علیہ ایک چیز ہوئی عمل یا مدت۔ اور ان میں سے کوئی ایک دوسری سے اولی نہیں لہٰذا معقود علیہ چیز مجہول ہوئی اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہے۔ بخلاف درزی کے اس مسئلہ کے جسے صاحبین نے بطور استشہاد پیش کیا ہے کیونکہ وہاں آدمی کا درزی سے یہ شرط ٹھہرانا کہ وہ آج ہی قمیص سی دے گا، معقود علیہ نہیں یعنی آج کا دن معقود علیہ نہیں بلکہ وہ کام کی صفت کا بیان ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ درزی اگر آج کام پورا نہ کر سکے بلکہ دوسرے دن میں مکمل کرے تو وہ مثلی اجر (معاوضے) کا مستحق ہوتا ہے۔

دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دینا

اگر مالک نے کسی سے کہا میں نے تجھے یہ مکان ایک مہینے کے لئے پانچ درہم کرایہ پر دیا یا یہ دوسرا مکان ایک ماہ کے لیئے دس درہم کرایہ پر دیا یا اس مالک نے یہ بات دو دو کانوں کے بارے میں یا دو غلاموں کے بارے میں یا دو مسافتوں کے بارے میں کہی مثلاً یہ کہا کہ میں نے واسط شہر تک یہ چوپایہ اتنے درہم کے عوض تجھے کرایہ پر دیا یا مکہ تک اتنے درہم کے عوض تو یہ اجارہ ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک از روئے استحسان جائز ہے اور امام زفر و امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کی رُو سے ناجائز ہے۔ اسی طرح مالک جب کرایہ دار کو تین چیزوں میں اختیار دے تو بھی اجارہ جائز ہے اور اگر چار چیزوں کو بیان کیا تو اجارہ جائز نہ ہوا۔ اسی طرح کپڑا رنگنے اور سینے کی قسموں کا اجارہ ہے کہ اگر تین قسمیں بیان کیں تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اجارہ جائز ہوا اور اگر زائد قسمیں بیان کیں تو جائز نہ ہوا جیسا کہ عین شے کی بیع کے مسئلے میں ہے۔ از روئے قیاس زیر بحث اجارہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے عقد اجارہ کو ذکر کی گئی چیزوں میں سے فقط ایک کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ایک مجہول ہے لہٰذا عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک بھی، جب عقد کو چار میں سے ایک کی طرف منسوب کیا جائے تو عقد صحیح نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو معلوم محلوں میں دو معلوم عقدوں کے درمیان دو معلوم عوضوں کے ساتھ چناؤ کا اختیار دیا ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز ہے جیسا کہ مالک اگر اجیر سے یہ کہے کہ اگر تو بھگوڑے غلام کو فلاں مقام

سے لوٹا لائے تو تیرے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اور اگر اسے فلاں جگہ سے پکڑ لائے تو اتنے معاوضے کا مستحق ہوگا یا جیساکہ درزی سے کہے کہ اگر تو اِس کپڑے کو سیئے تو سلائی ایک درہم اور اگر اِس دوسرے کو سیئے تو بھی سلائی ایک درہم اور ان دونوں کپڑوں کا کام برابر ہو اور جیساکہ کہے کہ اگر تو فلاں مقام تک اس جانور پر سواری کرے تو ایک درہم اور اگر فلاں جگہ تک سواری کرے تو بھی ایک درہم اور دونوں مقامات کی مسافت برابر ہو تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ باقی رہا امام زفرؒ و امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عقد ہذا مذکورہ چیزوں میں ایک غیر معین چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن مالک نے تعیین کا اختیار متاجر کو سونپ دیا ہے اور اس قسم کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی جیساکہ ڈھیر میں سے بوری کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ عقدِ بیع میں اس طرح مشتری (خریدار) کو اختیار دیا جائے تو عقدِ بیع جائز ہوتا ہے۔ لہٰذا عقدِ اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے کیونکہ اس میں بیع سے زیادہ وُسعت ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اجارہ وہ شرائط بھی قبول کر لیتا ہے جو عقدِ بیع قبول نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء اس اجارہ کو خیار کی شرط کے بغیر بھی جائز ٹھہراتے ہیں جبکہ عقدِ بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں مگر خیار کی شرط کے ساتھ۔

مسائل

اسی طرح درزی کو جب کپڑا دیا اور اس سے کہا کہ اگر اِس کو تو فارسی انداز میں سیئے تو تجھے ایک درہم اور اگر رومی انداز میں سیئے تو دو درہم دوں گا یا کپڑا رنگنے والے سے کہے کہ اگر تو اِس کپڑے پر زرد رنگ چڑھائے تو تجھے ایک درہم اور اگر زعفرانی رنگ کرے تو دو درہم دوں گا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ مالک نے کاریگر کو دو معلوم منفعتیں پوری کرنے کے درمیان اختیار دیا ہے لہٰذا معقود علیہ منفعت میں جہالت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کی اصل کے مطابق معاوضہ کام سے ہی واجب ہوتا ہے تو کاریگر جب دو کاموں میں سے ایک کو اختیار کرے گا تو اس کام کا اجر متعین ہو جائے گا۔ یہ جواز ہمارے تینوں بڑے ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر کے خیال میں یہ اجارہ ہی فاسد ہے کیونکہ بقول ان کے معقود علیہ مجہول ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اِس چیز کا جواب وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

مالک مکان اگر کرایہ دار سے یہ کہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک ماہ کے لئے اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ اگر تو اس میں لوہار کو ٹھہرائے گا تو اس کا کرایہ دس درہم اور اگر تُو اس میں ریشمی کپڑا بیچے گا تو پھر کرایہ پانچ درہم ہے۔ تو یہ عقد اجارہ امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول میں جائز ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کرایہ رہائش اختیار کرنے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور سپرد کر دینے کا مطلب ہے مکان خالی کر کے دے دینا اور خالی ہونے کی حالت میں یہ معلوم نہیں کہ کرایہ دار اس میں کس کو ٹھہرائے گا خود ٹھہرے گا یا لوہار کو ٹھہرائے گا۔ لہٰذا مالک کے ہاں مکان کا بدل (کرایہ) مجہول ہوا۔ بخلاف رومی یا فارسی طرز پر کپڑے سلوانے کے اختلاف کے۔ کیونکہ وہاں بدل (محنت کرنے کا) عمل شروع کرنے سے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایک کام شروع کرے گا تو اس وقت

بدل متعین ہوجائے گا اور عمل پائے جانے کے وقت بدل معلوم ہوجائے گا۔ یہاں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک مکان نے کرایہ دار کو دو معلوم منفعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے لہٰذا یہ اجارہ رومی اور فارسی طرز کے کپڑا سلوانے کے اجارہ کی مانند جائز ہے۔ کیونکہ مکان میں رہائش اختیار کرنا اور لوہار کا کام کرنا دو مختلف چیزیں ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ عقد صحیح ہے اسی طرح ان دونوں کاموں پر اکٹھا عقد بھی صحیح ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ مکان کے اجارہ میں اجر (کرایہ) فقط کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہوجاتا ہے نہ کہ اس میں رہائش اختیار کرنے یا کوئی دوسرا کام کرنے سے، تو ان کی یہ بات ٹھیک ہے۔ لیکن مکان میں آئندہ کیا جانے والا کام کبھی تو ظاہر میں پایا جاتا ہے اور کبھی بطور غالب امید کے پایا جاتا ہے کیونکہ مکان سے نفع اٹھانا جب کرایہ دار کے لئے ممکن بنا دیا جائے تو اس وقت نفع اٹھانے کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لہٰذا اس نفع اٹھانے سے احتراز کرنا (بچنا) واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکان خالی کر دینے سے یعنی اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دینے سے دو قسم کے اجروں (کرایوں) میں سے کم اجر واجب ہوجائے گا کیونکہ زیادہ اجر تو زیادہ نقصان سے واجب ہوتا ہے اور نقصان کی زیادتی پائی نہیں گئی جبکہ کم اجر (کرایہ) معلوم ہے لہٰذا یہ اجر جہالت کا سبب نہیں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل شیخ الہدی ابو منصور ماتریدی کا جواب ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کا اجر (معاوضہ، کرایہ) اس چیز کے سپرد کر دینے سے واجب ہوجاتا ہے اور سونپتے وقت اس منفعت کا علم نہ ہو جو اس سے اٹھائی جائے گی تو صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ باطل ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور کرایہ دار جس منفعت کو معین کرلے گا اس کا اجر (کرایہ، معاوضہ) حسب تصریح واجب ہوجائے گا۔ چنانچہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار نے اگر مکان کو روک لیا اور اس میں سکونت اختیار نہ کی یہاں تک کہ اجارہ کی مدت گزر گئی تو کرایہ دار پر دو مقرر کئے گئے اجروں میں سے کم اجر واجب ہوگا۔ کیونکہ کسی شے کا زائد اجر اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس سے منفعت بھی زائد اٹھائی جائے۔ اب زائد منفعت تو یہاں چونکہ پائی نہیں گئی اس لئے زیادہ اجر مکان سونپ دینے سے واجب نہ ہوگا بلکہ دونوں اجروں میں سے کم اجر (کرایہ) واجب ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بناپر جب ایک آدمی مقام حیرہ تک سواری کا جانور اس شرط سے کرایہ پر لے کہ اگر وہ اس پر جَو لادے گا تو آدھا درہم کرایہ دے گا اور اگر گندم لادے گا تو پورا درہم دے گا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز ہے اور صاحبین کے قول کے مطابق جائز نہیں۔

اسی طرح چوپایہ اگر حیرۃ تک ایک درہم کے بدلے اور قادسیہ تک دو درہم کے بدلے کرایہ پر حاصل کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونا چاہیئے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر سواری کا جانور کرایہ پر لیا اور مالک سے کہا کہ اگر میں بغداد سے محل تک سفر کروں گا تو

پانچ درہم اور اگر بغداد سے کوفہ تک جاؤں گا تو دس درہم کرایہ دوں گا۔ تو اس سلسلے میں امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اگر بغداد سے محل کی مسافت، بغداد سے کوفہ تک کی مسافت کا نصف ہو تو یہ اجارہ جائز ہے اور اگر کم یا زیادہ ہو تو اُن (صاحبین) کی اصل کے مطابق ناجائز ہے کیونکہ محل تک کی مسافت جب نصف ہو گی تو جس راستے پر وہ چلے گا بدل معلوم ہو جائے گا کیونکہ اگر محل کی طرف چلا تو بدل (کرایہ) پانچ درہم اور اگر کوفہ کی جانب روانہ ہوا تو بدل دس درہم ہو گا۔ اور جب محل تک کی مسافت کوفہ کی مسافت کے نصف سے کم ہو یا زیادہ تو اجرت چلنے کے وقت مجہول ہو گی کیونکہ اگر وہ محل کی طرف روانہ ہو تو اجرت پانچ درہم اور اگر کوفہ کی طرف چلے تو اجرت دس درہم ہے حالانکہ محل تک کی اجرت مسافت کے حصے کے مطابق ہونی چاہیئے تو اس طرح اجرت مجہول ہوئی اور اجرت کے واجب ہونے کے سبب پائے جانے کے وقت اجرت مجہول ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک عقد کے فساد کا باعث ہے۔ جبکہ امام صاحب کے قول کے مطابق یہ عقد جائز ہے کیونکہ کرایہ دار نے دو معلوم منفعتوں کا نام لیا ہے اور ہر ایک کا بدل بھی معلوم ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے درزی کو کپڑا دیا اور کہا اگر تو اس کو آج سی دے گا تو تیرے لئے ایک درہم اور اگر کل سی دے گا تو نصف درہم ہو گا۔ اس سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پہلی شرط تو صحیح ہے مگر دوسری شرط فاسد ہے چنانچہ درزی نے کپڑے کو اگر آج ہی سیا تو اس کے لئے ایک درہم اور اگر کل سیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہو گا۔ اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ دونوں شرطیں جائز ہیں اور امام زفر کے نزدیک دونوں باطل اور امام شافعیؒ نے بھی دونوں شرطوں کے باطل ہونے کا قول کیا ہے۔

اب ہم امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں سے اس اجارہ کے اندر آج کے دن کی شرط کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کیونکہ اس شرط میں انہوں نے ہمارے تینوں ائمہ کی مخالفت کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے پہلے دن میں معلوم عمل کے صلے میں معلوم بدل مقرر کیا ہے اور دوسری شرط کا فاسد ہونا پہلی شرط پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ ایک آدمی اجارے کے دو عقد باندھے ایک صحیح اور دوسرا فاسد تو فاسد عقد صحیح پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ باقی رہا دوسرے دن کی شرط میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف تو اس سلسلے میں صاحبین کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی پہلے دن کی شرط میں ذکر کی یعنی مالک نے دوسرے دن میں بھی پہلے دن کی طرح معلوم عمل اور معلوم بدل کا تذکرہ کیا ہے لہٰذا اس میں عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں جیسا کہ پہلے دن میں فاسد نہیں ہوتا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی اس سلسلے میں دلیل یہ ہے کہ دوسرے دن کی شرط میں باعتبار مقدار کے دو متفاوت (کم و بیش) بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ کپڑے والے نے پہلے دن کے بدل (معاوضے)

کو دوسرے دن کے بدل کے ساتھ مشروط کیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ دوسرے دن کے لئے الگ بدل کا ذکر نہ کرتا اور درزی دوسرے دن میں کام مکمل کرتا تو وہ پہلے دن کے مقررہ بدل کا مستحق ہوتا لہٰذا پہلے دن میں مذکور بدل کو اگر دوسرے دن میں مشروط نہ بنایا جائے تو وہ مقررہ اجر کا مستحق نہیں ہو سکتا اور جب دوسرے دن میں دو بدل جمع ہو گئے تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا مالک نے درزی سے دوسرے دن کے بارے میں کہا " فلك درهم او نصف درهم " (تیرے واسطے ایک درہم ہے یا نصف درہم) تو اس طرح اجر (معاوضہ) مجہول ہوا اور عقدِ اجارہ فاسد ٹھہرا۔ چنانچہ درزی کپڑے کو اگر دوسرے دن میں مکمل کرے گا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہو گا جو نہ درہم سے زائد ہو اور نہ نصف درہم سے کم ہو۔ کتاب الاصل اور الجامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت میں بیان کیا ہے کہ درزی کے لئے دوسرے دن کام مکمل کرنے کی صورت میں مثلی اجر ہو گا جو نصف درہم سے زائد نہ ہو گا۔ اور قدوری نے لکھا ہے کہ یہی روایت ہی صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد عقد میں وہ مثلی اجر واجب ہوتا ہے جو مقررہ اجر سے زائد نہ ہو اور یہاں دوسرے دن کا معاوضہ نصف درہم ہے نہ کہ پورا درہم تو پہلے دن میں کام مکمل کرنے کا مقررہ اجر ہے اور وہ دوسرا عقد ہے جس کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے دن میں دو مقررہ بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ دوسرا دن آنے کے وقت پہلے دن کا مقرر اجر بھی قائم ہے لہٰذا ان دونوں معاوضوں پر عمل کرتے ہوئے پہلے اجر کی یہ رعایت کی جائے گی کہ مثلی اجر اس سے زیادہ نہیں ہو گا اور دوسرے اجر کی یہ رعایت ہو گی کہ اس سے کم نہیں ہو گا۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں نصف کپڑا تو آج سی دیا اور باقی نصف کل سیا تو اس کے لیے ایک تو پہلے مقررہ اجر (ایک درہم) کا نصف ہو گا کہ اس نے آج کے دن میں نصف کپڑا سیا ہے علاوہ ازیں مثلی اجر بھی ہو گا جو درہم سے زائد اور نصف درہم سے کم نہ ہو گا کیونکہ اس نے دوسرے دن میں کپڑے کو مکمل کیا ہے۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں کپڑے کو تیسرے دن میں مکمل کیا تو ابن سماعہ نے امام محمد سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس (درزی) کے لیے اس کا مثلی اجر ہو گا جو نصف درہم سے زائد نہ ہو گا کیونکہ کپڑے والا کل تک کی تاخیر کی شکل میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہ تھا تو پرسوں تک تاخیر کرنے میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہوگا۔

اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو اس کپڑے کو آج سیے تو تیرے لیے ایک درہم اور اگر کل سیے گا تو تیرے واسطے کوئی اجر نہ ہو گا۔ ایسی صورت میں امام محمد نے کتاب الاملاء میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے آج ہی کپڑے کو سی لیا تو اس کے لیے مقررہ اجر درہم اور اگر کل سیا تو اس کے لیے مثلی اجر ہو گا جو ایک درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ مالک کا دوسرے دن میں اجر کو ساقط کرنا پہلے دن میں اجر کے واجب ہونے کی نفی نہیں کرتا اور دوسرے دن میں مقررہ اجر کی نفی اصل عقد کی نفی نہیں کرتی۔ اب دوسرے دن ایسا عقد تھا جس کا کوئی مقرر اجر

نہیں لہٰذا مثلی اجر واجب ہوگا۔

○ اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو خود اس کپڑے کو سیے تو تجھے ایک درہم اور اگر تیرے شاگرد نے سلائی کی تو پھر تیرا اجر نصف درہم ہوگا۔ تو اجارہ کی یہ شکل اور کپڑے کو رومی اور فارسی انداز میں سینے کی شکل برابر ہیں جس کا ذکر پیچھے ہو چکا ہے۔

○ اگر دس درہم کرایہ کے عوض کوئی مکان ایک ماہ کے لیے اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اگر وہ اس مکان میں صرف ایک دن رہا پھر نکل گیا تو اس پر دس درہم دینا لازم ہوں گے۔ تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ معقود علیہ مجہول ہے۔ اور وہ ہے ایک مہینے کی رہائش یا ایک دن کی رہائش۔

۴۔ معقود علیہ سے مکمل فائدہ اٹھانا ممکن ہو: معقود علیہ سے متعلق چوتھی شرط یہ ہے کہ حقیقی اور شرعی طور پر اس سے فائدہ اٹھانا انسان کی قدرت میں ہو۔ کیونکہ عقد اس چیز کے بغیر معقود علیہ تک پہنچنے کا وسیلہ نہیں ہو سکتا لہٰذا بھگوڑے غلام کا اجارہ (اجرت) پر لینا جائز نہیں اس لیے کہ اس سے منفعت حاصل کرنا حقیقت میں ممکن نہیں کیونکہ جب اسے مستاجر کو سونپا ہی نہیں جا سکتا تو وہ اس سے فائدہ کیا اٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور نہ ہی مغصوب (چھینی ہوئی) چیز کا غیر غاصب سے اجارہ کرنا جائز ہے جیسا کہ غیر غاصب سے مغصوب کی بیع ناجائز ہے۔

مشترک چیز کا اجارہ

اسی اصول کی بنیاد پر غیر منقسم اور مشترک چیز کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ چنانچہ مشترک چیز کا غیر شریک سے اجارہ امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک جائز۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا اس کا بیع کی دوسری قسم کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا اور وہ دوسری قسم ہے عین شے کی بیع۔ اور عین شے کی بیع مشترک اور غیر منقسم چیز میں جائز ہے اسی طرح غیر منقسم چیز میں اجارہ بھی جائز ہے۔ پس یہ اجارہ اگر ممنوع ہے تو صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اشتراک کے سبب اس سے منفعت اٹھانا مشکل ہے حالانکہ مشترک چیز سے باہمی موافقت کے ذریعے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ باہمی موافقت کا مطلب یہ ہے کہ مشترک چیز سے کچھ دن ایک شریک فائدہ اٹھائے اور کچھ دن دوسرا یعنی باری مقرر کرلیں۔ اسی لیے اس کی بیع جس طرح جائز ہے۔ اور ایک شریک سے یا زیادہ شرکاء سے ایک ہی عقد میں اجارہ جائز ہے۔ اسی طرح اجنبی آدمی سے بھی اس کا اجارہ جائز ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ طاری اشتراک (غیر اصلی اور بعد میں ہونے والا مستاجرون کا اشتراک) اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اسی طرح مقارن اشتراک (اصلی یعنی اصل شے میں اشتراک) بھی فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ طاری اشتراک اجارہ کے معاملے میں مقارن اشتراک کی مانند ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت ہے اور وہ تھوڑی تھوڑی اور ساعت بساعت پیدا ہوتی ہے تو گویا منفعت کا ہر جزو علیحدہ معقود علیہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔

یہاں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقسم اور مشترک حصے کی منفعت کا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہیں کیونکہ اس منفعت کا حصول غیر منقسم حصّے کو مستاجر کے حوالے کر دینے سے ہی ممکن

ہے اور اسے مستاجر کے سپرد کرنا مشکل ہے کیونکہ وہ غیر معین حصے کا نام ہے اور غیر معین حصے کو سپرد کرنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا سپرد کرنے کا تصور اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب باقی حصے کو بھی مستاجر کے سپرد کیا جائے اور وہ حصہ معقود علیہ نہیں لہٰذا شرعی طور پر اس کے سپرد کر دینے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ" باہمی موافقت اور باری کے ذریعے غیر منقسم حصے سے منفعت اٹھانا ممکن ہے،، تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ غیر منقسم حصے سے اس طرح نفع اٹھانا ممکن نہیں جس طرح عقد اجارہ کا تقاضا ہے۔ اور وہ تقاضا یہ ہے کہ عقد کی تمام مدت میں نصف (معقود علیہ حصے) سے فائدہ اٹھایا جائے کیونکہ مشترک چیز سے نفع اٹھانے کی باری مقرر کرنا گویا عقد کی نصف مدت میں تمام شے سے نفع اٹھانا ہے اور وہ عقد کا تقاضا نہیں اور مکان میں ایک شریک کا باری مقرر کرنا گویا کل مدت میں مستأجر کو اٹھا کر نفع حاصل کرنا ہے کیونکہ اس مکان کے نصف کا نصف تو اسے بذریعہ ملکیت حاصل ہے اور باقی نصف اس چیز سے بدل کے طور پر حاصل ہے جو اس کے ساتھی کے ہاتھ میں ہے اور یہ چیز بھی عقد کا مقتضیٰ نہیں۔ تو جب معقود علیہ کا اس طرح مستأجر کے سپرد کرنا ممکن نہیں جس طرح عقد کا تقاضا ہے تو معقود علیہ سے حقیقی اور شرعی طور پر پورا پورا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ دوسری عقلی دلیل اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر یہ ہے کہ اگر اس عقد کو باری کے ذریعے جائز قرار دیا جائے تو یہ چیز دور کی طرف لے جائے گی کیونکہ باری نہیں بنائی جا سکتی مگر ملکیت کے ثابت ہونے کے بعد اور ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی مگر عقد کے پائے جانے کے بعد اور عقد نہیں پایا جا سکتا مگر اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد اور وہ شرط ہے معقود علیہ کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا تو اس طرح ہر چیز دوسری سے متعلق ہوئی لہٰذا اس کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ بخلاف مشترک چیز کی بیع کے معاملے کے۔ کیونکہ وہاں مبیع (فروخت کی گئی شے) سے نفع اٹھانے کی قدرت ہونا بیع کے جائز ہونے کی شرط نہیں۔ چنانچہ مہر، گدھے کے بچے اور بنجر زمین کا بیچنا جائز ہے اگرچہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ زمین کے عقد اجارہ میں پانی اور راستہ نام لینے کے بغیر بھی داخل ہوتے ہیں مگر عقد بیع میں نام لینے کے بغیر داخل نہیں ہوتے کیونکہ مستاجر کا نفس معقود علیہ سے نفع اٹھانے والا ہونا اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ اور ظاہر ہے زمین سے پانی اور وہاں تک جانے کے رستے کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں بخلاف بیع کے۔

شریک ساتھی سے اجارہ کرنا

مشترک اور غیر مقسوم چیز کے شریک ہی سے اجارہ کرنے کے معاملے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں مشہور روایت یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ اس میں معقود علیہ سے نفع اٹھانا بغیر باری کے ممکن ہے کیونکہ کل مکان کی منفعت مستأجر (شریک کرایہ دار) کی ملکیت میں پیدا ہو رہی ہے لیکن وہ منفعت دو مختلف اسباب سے پیدا ہو رہی ہے جس کا ایک حصہ ملکیت کے سبب اور دوسرا حصہ اجارہ کے سبب پیدا ہو رہا ہے۔ اسی طرح اشتراک (غیر اصلی اشتراک) کے بارے میں بھی امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں طاری اشتراک مقارن (اصلی اشتراک) کی مانند عقد اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ طاری

اشتراک اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اور یہی امام صاحب سے مشہور روایت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد (عقد اجارہ) کے جائز ہونے کے لیے اشتراک کا نہ ہونا امام صاحب کے نزدیک شرط ہے اور ہر وہ چیز جو کسی عقد کے شروع ہونے کے لیے شرط ہو، باقی رہنے کے لیے شرط نہیں ہوتی جیسے عدت عقد نکاح کے باقی رہنے میں مانع نہیں۔ اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے۔

اگر تمام مکان ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اس کا نصف کسی آدمی کو کرایہ پر دے یا مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ کسی کو کرایہ پر دے تو اس سلسلے میں کرخی نے اپنی جامع کے اندر امام ابوحنیفہؒ سے بیان کیا ہے کہ اجارہ کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں ابوطاہر الدباس نے بیان کیا ہے کہ مشترک چیز کا اجارہ پر دینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت جائز نہیں جب آدمی اپنی مملوکہ شے کا کچھ حصہ اجارہ پر دے اور جب ایک شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ عقد اجارہ بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ پہلی صورت میں باری مستاجر (کرایہ دار) اور مؤاجر (کرایہ پر دینے والے) مالک کے درمیان واقع ہوگی۔ اس طرح مکان کچھ مدت مستاجر کے ہاتھ میں رہے گا اور یہ بات جائز نہیں کہ مالک مکان کرایہ کا مستحق ہو باوجود اس کے کہ مکان اس کے ہاتھ میں ہو اور دوسری صورت میں باری مستأجر اور غیر مواجر کے درمیان واقع ہوگی اور یہ چیز کرایہ کے مستحق ہونے میں مانع نہیں کیونکہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ مکان غیر مستاجر کے پاس ہو اور کرایہ مستاجر کے ذمہ ہو مثلاً مستاجر مکان کو عاریتہً آگے دے دے مگر صحیح بات وہی ہے جو امام کرخی نے کہی ہے کیونکہ جو مانع ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کرایہ پر دی جانیوالی شے منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں کیونکہ جواز میں مانع (اشتراک) یہ تفصیل بیان نہیں کرتا۔ بخلاف ہبہ کے کیونکہ وہاں مانع اس چیز کے ساتھ خاص ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو اور اس کا ہم نے کتاب الھبہ میں بیان کر دیا ہے۔

مسائل اگر ایسی مشترک اور غیر مقسوم شے کا ایک شریک نے اجارہ کیا جو تقسیم ہو سکتی ہے پھر باہمی تقسیم کر لی اور اپنا حصہ مستاجر کے سپرد کر دیا تو یہ عقد جائز ہو گیا کیونکہ مانع (اشتراک) زائل ہو گیا جیسا کہ چھت میں چھپتر کو بیچے پھر اسے اتار کر خریدار کے حوالے کر دے تو بیع جائز ہوتی ہے اور جیسے غیر مقسوم شے کو ہبہ کرے جس کی تقسیم ہو سکتی ہو پھر تقسیم کر کے اپنا حصہ موہوب لہٗ کو دے دے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں شریک تقسیم سے پہلے جھگڑ پڑے اور حاکم نے عقد اجارہ کو توڑ دیا پھر ان کی باہمی تقسیم ہوگئی اور اس نے بعد ازاں اپنا حصہ مستاجر کے حوالے کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا کیونکہ حاکم کے باطل کرنے سے عقد بذا بالکل فسخ ہو چکا ہے۔ لہٰذا اب وہ سابقہ عقد جائز نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ نئے سرے سے عقد باندھا جائے۔

۵ دو آدمیوں (شریکوں) کا ایک ہی آدمی سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع بغیر تقسیم ہوئے اکٹھے ہی مستاجرؒ کے ہاتھ میں جاتے ہیں اور وہ ان منافع کو باری بنائے بغیر وصول کرتا ہے اور اگر ایک مؤاجر (اجارہ کنندہ) مر گیا اور اس کے حصے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ مؤاجر (اجارہ کنندہ) کے

حصے میں ختم نہیں ہوگا اگرچہ مشترکہ اجارہ ہوا تھا اور وہ بوجہ مذکور اشتراک طاری کے ذریعے مقرر ہے اسی طرح دونوں شریکوں کا ایک کے پاس رہن رکھنا یا دونوں کا ایک آدمی کو ہبہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس مشترک چیز کے قبضہ کے وقت اشتراک نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح ایک آدمی کا دو آدمیوں سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع مواجر کے ہاتھ سے بغیر کسی اشتراک کے اکٹھے ہی نکلتے ہیں پھر منفعت میں دونوں مستأجروں (کرایہ داروں) کی ملکیت کے فرق کی وجہ سے اشتراک ثابت ہوتا ہے اور وہ بذریعہ باری منفعت کی تقسیم کو واجب کرتا ہے لہٰذا مانع اشتراک نہیں پایا جاتا اور اگر ایک مستأجر (کرایہ دار) فوت ہوگیا یہاں تک کہ اس کے حصے میں اجارہ ختم ہوگیا تو زندہ کے حصے میں اجارہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح پہلے تھا۔

○ ایک آدمی کا دو آدمیوں کے پاس رہن (گروی) رکھنا بھی جائز ہے کیونکہ رہن قرضہ کو قابل اعتماد بنانے کے لیے بطور دستاویز جائز قرار دیا گیا ہے تو تمام رہن دونوں مرتہنوں (جن کے پاس رہن رکھا جائے) میں سے ہر ایک کے لیے دستاویز ہوگا چنانچہ راہن (گروی رکھنے والا المقروض) اگر ایک مرتہن کا قرض ادا کر دے تو اسے یہ حق نہیں کہ کل رہن میں سے بعض حصے کو اٹھالے۔

باقی رہا ایک آدمی کا دو آدمیوں کو کوئی چیز ہبہ کرنے کا معاملہ تو یہ ہبہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ ہبہ کے باب میں ملکیت موہوب شے پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور موہوب لہٗ نے جب موہوب شے پر قبضہ کیا ہے تو اس وقت دونوں کا اشتراک ثابت ہو چکا ہے۔ اور اشتراک جب قبضہ میں مانع ہے تو ملکیت کے واقع ہونے میں بھی مانع ہوگا جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الہبہ میں بیان کریں گے۔

مصروف زمین کا اجارہ

اگر ایسی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی جس میں مالک زمین کی کھیتی، درخت گنا، انگور کی بیل یا کوئی ایسی چیز ہو جو زراعت میں مانع ہو تو یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین مالک کے مال کے ساتھ مصروف ہے جس کی وجہ سے نہ زمین کو مستاجر کے سپرد کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی معقود علیہ (زمین) سے شرعی طور پر فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت کے اندر صرف چھتیر کو خریدے تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر ایسی زمین اجارہ پر لی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ زمین کا مستاجر کو فی الحال سونپنا ممکن نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ مالک کو نقصان پہنچایا جائے اور وہ نقصان ہے کھجور کے درختوں کا اکھیڑ دینا لہٰذا مالک کو اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس صورت میں زمین سے مطلوبہ منفعت اٹھائی جا سکتی ہے لہٰذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت میں صرف چھتیری کو خریدے تو سودا جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مالک زمین نے کھجوروں کو اکھیڑ لیا اور مستاجر سے کہا کہ زمین پر قبضہ کر لے تو اجارہ جائز ہوگا کیونکہ اب مانع دور ہوگیا تو یہ صورت چھت میں سے صرف چھتیر کو خریدنے کی مانند ہوگئی جب کہ بیچنے والا چھتیری اتار کر خریدار کے سپرد کر دے۔ اگر درخت اکھیڑنے سے پہلے ہی مستاجر اور مالک زمین کے درمیان جھگڑا ہوگیا، معاملہ عدالت تک پہنچا اور عدالت نے اجارہ کو باطل قرار دے دیا پھر

مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ عقد ہذا عدالت کے باطل کرنے سے باطل ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ سابقہ عقد دوبارہ واپس نہیں آسکتا۔ اور اگر فریقین کے جھگڑے سے پہلے ایک یا دو دن اجارہ کی مدت سے گزر گئے پھر مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو مستاجر کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی عقد اجارہ پر زمین کو قبضہ میں لے لے اور ایک یا دو دنوں کو شمار نہ کرے اور اگر چاہے تو زمین پر قبضہ ہی نہ کرے اجارہ کی اس صورت اور مکان کے اجارہ میں فرق ہے جب کہ مالک مکان کو بعض مدت گزرنے کے بعد سپرد کرے وہاں مستاجر کو عقد ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اجارہ سے مقصود زراعت ہوتی ہے اور زراعت تمام اوقات میں ممکن نہیں بلکہ بعض اوقات میں ممکن ہوتی ہے اور بعض میں نہیں اور وقت کے آگے پیچھے ہونے سے زراعت مختلف ہو جاتی ہے تو زمین کے اجارہ میں مذکورہ مدت کا بعض حصہ بعض پر موقوف ہوتا ہے اور کل مدت، ایک ہی مدت کی مانند ہوتی ہے لہٰذا کچھ مدت (ایک یا دو دن) جب گزر گئی تو معقود علیہ کے مختلف ہونے سے عقد کی صفت مستاجر پر تبدیل ہو گئی لہٰذا اسے عقد کو قائم رکھنے اور چھوڑنے کا اختیار ہے۔ بخلاف مکان کے اجارہ کے کیونکہ مکان کے اجارہ سے مقصود رہائش ہے اور ہر دن کی رہائش کا دوسرے دن کی رہائش سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا مکان کے اجارہ میں کچھ مدت کچھ پر موقوف نہیں اور نہ ہی وہ باقی مدت کے مقصود میں خلل انداز ہوتی ہے لہٰذا کرایہ دار کو عقد چھوڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔

○ اگر کھجوروں کی ٹہنیاں خریدیں پھر زمین کو بھی اس غرض سے ٹھیکہ پر لے لیا کہ ٹہنیاں باقی رہیں تو یہ ٹھیکہ (عقد اجارہ) جائز نہ ہوا کیونکہ کھجوروں کی جڑیں اور تنے مالک زمین (موأجر) کی ملکیت ہیں تو اس طرح زمین موأجر (ٹھیکہ پر دینے والے) کے مال کے ساتھ رکی ہوئی ہے اور اس زمین کو اجارہ پر لینا جو موأجر کے مال کے ساتھ مصروف اور رکی ہوئی ہو جائز نہیں۔ کیونکہ زمین کا مالک کے مال سے رکا ہوا ہونا مستاجر کے سپرد کرنے میں مانع ہے دوسرے معقود علیہ سے استفادہ کرنے میں مانع ہے جیسا کہ اس زمین کا اجارہ ٹھیک نہیں جس میں موأجر کی کھیتی ہو۔

○ اگر کھجوروں کو جڑوں سمیت اس لیے خریدا کہ بعد میں جڑوں سے اکھیڑ لے گا پھر معلوم مدت کے لیے زمین بھی اجارہ پر لے لی تاکہ کھجوروں کو باقی رکھے تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زمین موأجر کے مال کے ساتھ نہیں بلکہ خود مستاجر کے مال کے ساتھ مصروف ہے۔ اور یہ چیز اجارہ میں مانع نہیں جیسا کہ اگر اسی چیز کو اجارہ پر لے جو اس کے ہاتھ میں ہو تو اجارہ جائز ہوتا ہے اور اسی طرح پھل دار درختوں کو جب پھلوں سمیت اس لیے خریدا کہ وہ ان درختوں کو کاٹے گا پھر زمین بھی اجارہ پر لے لی تو یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز ہوگا۔

امام محمد نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں زمین اگر محض عاریۃً (مانگ کر) لی تو یہ عاریۃً لینا جائز ہوگا کیونکہ مالک نے اس طرح مستعیر (منگنی پر لینے والے) کے لیے اپنی ملکیت کے باوجود زمین سے فائدہ اٹھانا مباح ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا جائز ہوگا

○ اسی شرط اور اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ نر جانور کا مادہ پر کودانے اور جفتی کرانے کے لیے اجارہ کرنا یا شکاری کتے اور سکھائے ہوئے باز کا شکار کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس اجارہ میں مطلوبہ منفعت کا حاصل کرنا انسان کے ہاتھ میں نہیں ہوتا اس لیے کہ نر جانور کو مادہ پر کودنے اور اس کے رحم میں منی کے انزال پر مجبور کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی شکاری کتے یا باز کو شکار پر مجبور کیا جا سکتا ہے تو اس طرح وہ منفعت جو معقود علیہ ہے اس کا حصول متاجر کے بس میں نہ ہوا اس لیے یہ اجارہ جائز نہ ہوا۔

○ اسی شرط کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ بیع و شراء (بیچنے اور خریدنے) کے لیے کسی انسان کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ بیع و شراء صرف ایک آدمی سے نہیں بلکہ بائع (بیچنے والے) اور مشتری (خریدار) کے ساتھ مکمل ہوتی ہے لہٰذا اجیر (اجرت پر کام کرنے والا، ملازم) اکیلا معقود علیہ منفعت پہنچانے کی قدرت نہیں رکھتا اور نہ ہی متاجر منفعت حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے کسی آدمی کو اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا کہ وہ بذات خود لکڑی اٹھائے حالانکہ وہ اکیلا اس لکڑی کو اٹھانے کی ہمت نہ رکھتا ہو۔ ہاں اگر اس کام کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً اجیر (ملازم) کو ایک مہینہ کے لیے اجارہ پر لے کہ وہ اس کے واسطے بیچے اور خریدے تو بوجہ مذکور یہ اجارہ جائز ہو گا۔

○ اسی طرح قرآن مجید اور صنعتوں کی تعلیم پر اجارہ کرنا (اجرت لینا) بھی جائز نہیں کیونکہ اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) اکیلا بذات خود (شاگرد کی ذہانت اور ذکاوت کے بغیر) اس کام کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا لہٰذا متاجر منفعت کے وصول پر قادر نہیں۔ اور اگر تو چاہے تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی دوسری شرط تجویز کر سکتا ہے اور پھر اس شرط کے مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتا ہے۔

۵۔ اجارہ سے مقصود کام اکیلے عامل کے بس میں ہو: معقود علیہ سے متعلق پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ کیا جائے اس کام کو عامل (اجیر) بذات خود سرانجام دے سکے اور اس کے پورا کرنے میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

گناہوں پر اجارہ کرنا

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ معاصی (گناہوں) پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایسی منفعت پر اجرت لینا ہے جسے انسان شرعی نقطہ نظر سے پورا کرنے پر قادر (مجاز) نہیں جیسے انسان کا لہو ولعب کیلئے اجرت پر لینا اور جیسے گانے والی اور نوحہ کرنیوالی کا گانے اور نوحہ کیلئے اجرت لینا اس کے برعکس گانا اور نوحہ لکھنے کے لیے اجرت لینا جائز ہے کیونکہ ممنوع تو نفس غنا اور نفس نوحہ ہے نہ کہ ان کی کتابت اسی طرح اگر کسی آدمی کو اس لیے اجارہ پر لیا (ملازم رکھا) کہ وہ (اجیر) اس (متاجر) کے واسطے ناحق کسی آدمی کو قتل کر دے، قید میں ڈالے یا مارے تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور اسی طرح ہر وہ عقد اجارہ ناجائز ہے جو کسی ظلم کے لیے واقع ہو کیونکہ یہ معصیت کے کام پر اجرت لینا ہے لہٰذا معقود علیہ ایسی چیز نہیں جسے شرعی طور پر پورا کیا جا سکے ہاں اگر یہ اجارہ حق کے ساتھ ہو نہ کہ بطور ظلم تو جائز ہے مثلاً کسی انسان کا اس لیے اجرت پر لینا کہ وہ ایک عضو بدن کو (بطور حد شرعی) کاٹے تو جائز ہے کیونکہ اس کا پورا کرنا انسان کے بس میں ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہوتی ہے لہٰذا اس کے واسطے ممکن

ہے کہ وہ چھری کو اس جگہ پر رکھے اور عضو کو کاٹ دے اور اگر کسی انسان کا جان میں شرعی قصاص لینے کے لیے اجارہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز اور امام محمد کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ شرعی طریقہ پر قصاص کو پورا کرنا یہ ہے کہ قاتل کی گردن کو کاٹ دیا جائے اور گردن معلوم ہے لہٰذا معقود علیہ کو پورا کیا جا سکتا ہے تو یہ اجارہ بکری ذبح کرنے اور ہاتھ کاٹنے کے لیے اجرت لینے کے مشابہ ہوا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ گردن مارنے کے ذریعے قتل کرنا اس طرح واقع ہوتا ہے کہ مضروب سے گردن کو دور کر دیا جائے اور یہ گردن مارنا کبھی تو ٹھیک گردن پر واقع ہوتا ہے اور بعض اوقات نشانہ چوک بھی جاتا ہے اور گردن کی بجائے وار ادھر ادھر ہوا تو یہ ناجائز۔ لہٰذا وار اگر ٹھیک گردن پر ہوا تو قتل ٹھیک ہوا اور اگر وار ادھر ادھر ہوا تو یہ ناجائز ہوا کیونکہ یہ مثلہ ہے اور مثلہ شریعت میں ناجائز ہے بخلاف لکڑی پھاڑنے پر اجارہ لینے کے کیونکہ وہاں جس طرح اور جہاں سے لکڑی پھاڑی جائے، جائز ہے اور یہاں اس کے برعکس صورت ہے لہٰذا اس منفعت کا صحیح معنوں میں حاصل کرنا انسان کے بس میں نہ ہوا۔ اسی طرح ہاتھ کاٹنے کا بکری ذبح کرنے کا معاملہ بھی ایسا نہیں کیونکہ ہاتھ کا کاٹنا ہاتھ کی معلوم جگہ پر چھری رکھنے سے واقع ہو جاتا ہے اور وہ جگہ ہے ہاتھ کا جوڑ جس پر چھری کو گزار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ذبح بھی حلقوم اور ودجان پر واقع ہوتی ہے جس میں چوک جانے کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

○ اگر کسی ذمی (غیر مسلم رعایا کے آدمی) نے مسلمان سے کلیسا اس لیے اجرت پر لیا کہ اس میں نماز پڑھے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ معصیت کے کام کے لیے اجرت لینا ہے۔ اسی طرح ذمی کا ذمی سے کلیسا اجرت پر لینا بوجہ مذکورہ جائز نہیں۔

اگر ذمی آدمی نے مسلمان سے مکان کرایہ پر لیا اور ارادہ کیا کہ وہ اس مکان میں بغیر جماعت کے نماز پڑھے گا یا اسے عام ذمیوں کے لیے عبادت گاہ بنا دے گا تو اس کا حکم ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے۔

مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لیے نوکری کرنا

اگر کسی ذمی نے مسلمان کا اپنی خدمت کے لیے اجارہ کیا (یعنی مسلمان کو ملازم رکھا) تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے تاہم مسلمان کے لیے ذمی (غیر مسلم) کی خدمت کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ اس لیے کہ خدمت کرنا ایک قسم کی ذلت ہے لہٰذا مسلمان کا اپنے آپ کا ذمی سے اجارہ کرنا اپنے آپ کو ذلیل کرنے کے مترادف ہے اور مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے آپ کو خصوصاً کافر کی خدمت کر کے ذلیل کرے اور جائز اس لیے ہے کہ یہ (عقد اجارہ) عقد معاوضہ ہے لہٰذا غیر مسلم سے عقد بیع کی مانند جائز ہے۔

عورت کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مرد کے لیے کسی آزاد خاتون سے اپنی خدمت کرانے کے لیے اور اس کے ساتھ خلوت کرنے کے لیے اجارہ پر کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو اس مقصد کے لیے اجرت پر لینا بھی مکروہ ہے اور یہی قول

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ خلوت (علیحدگی، تنہائی) کا مکروہ ہونا تو اس لیے ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنا گناہ ہے اور اس سبب سے خدمت لینا اس وجہ سے مکروہ ہے کہ وہ اس اجنبی عورت پر جھانکنے اور معصیت میں پڑنے سے نہیں بچ سکتا۔

گندگی اٹھانے پر اجرت لینا

میت، مردار اور گندگی کو اٹھوانے کے لیے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس میں گندگی یا مردار وغیرہ کی اذیت کو لوگوں سے دور کرنا ہے اور اگر یہ اجارہ نہ ہو تو لوگ اس سے تکلیف میں مبتلا ہوں گے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

ابن رستم نے امام محمد کے حوالے سے بیان کیا کہ جھاڑو دینے والے کے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر اسے (خاکروب کو) اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا جائے کہ وہ مردار گدھے کو آبادی سے دور نکال پھینکے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہوتا؟ اسی طرح جھاڑو دینے پر اجرت لینے کا معاملہ ہے۔

کافر میت کو قبرستان تک اٹھائے جانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ وہ مردار ہے لہٰذا وہ (اجیر) اس کی اذیت کو باقی تمام نجاستوں کی مانند لوگوں سے دور کرے گا۔ تو جس طرح باقی نجاستوں کے ہٹانے پر اجرت لینا جائز ہے اسی طرح کافر میت کو ہٹانے پر بھی اجرت جائز ہوگی۔ باقی رہا کافر میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر تک اٹھائے جانے پر اجرت لینے کا معاملہ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہم مشرک میت کے مسئلے میں آزمائش میں ڈالے گئے ہیں جب کہ وہ اس میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک اٹھوانے اور دوسری جگہ دفن کرنے کے لیے کسی آدمی کو اجرت پر لیں۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ایسے میت کو اٹھانے پر کوئی اجرت نہیں اور میں (امام محمد) کہتا ہوں کہ اٹھانے والے کو اگر معلوم ہو کہ یہ کافر مردار ہے تو اس کے لیے کوئی اجر (معاوضہ) نہیں اور اگر اسے معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اجر ہے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کو جب معلوم ہو گیا کہ یہ مردار ہے تو اس نے ایسی چیز کو اٹھایا جس کا اٹھانا جائز نہیں تھا لہٰذا وہ اجر کا مستحق نہیں اور جب اسے نہیں بتایا گیا تو گویا لواحقین نے بتانے میں اس سے دھوکہ کیا اور دھوکہ کو واجب کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولاً مردار کا اٹھانا جائز نہیں مگر اس کے اٹھانے میں رخصت مجبوری کے تحت ہے اور وہ مجبوری مردار کی اذیت کو دور کرنے کی مجبوری ہے لیکن ایک شہر سے دوسرے شہر میں مردار کو منتقل کرنے میں مجبوری نہیں لہٰذا یہ صورت اصل حرمت پر باقی رہے گی جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر تک مردہ اٹھانے کی حرمت ہے۔

شراب اٹھانے پر اجرت لینا

جس شخص نے کسی بوجھ اٹھانے والے (قلی) سے اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کے لیے شراب اٹھائے گا تو امام ابوحنیفہ کے خیال میں اٹھانے والے کے لیے اجر (مزدوری معاوضہ) ہوگا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے خیال میں قلی کو اجر (معاوضہ) دینا اچھا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے اجر دینا مکروہ ہے کہ یہ معصیت پر اجارہ ہے کیونکہ شراب کا اٹھانا ایک قسم کی معصیت ہے اس لیے کہ یہ معصیت (شراب پینے) پر تعاون کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان

یعنی گناہ اور زیادتی کے کام پر ایک دوسرے کا تعاون نہ کرو یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب پینے میں تعاون کرنے والے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ ان میں سے ایک شراب کو اٹھانیوالا ہے اور دوسرا وہ جس کی طرف شراب کو اٹھا لے جایا جائے امام ابوحنیفہ کی اپنے مؤقف پر دلیل یہ ہے کہ شراب کا نفس اٹھانا معصیت نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ شراب کا انڈیلنے کے لیے اٹھانا اور سرکہ بنانے کے لیے اٹھانا مباح (جائز) ہے اسی طرح محض اٹھانا معصیت یعنی شراب پینے کا سبب نہیں کیونکہ شراب کا پینا تو ایک فاعل اور مختار (اپنے ارادے سے کرنیوالے) کے فعل (پینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ شراب کا اٹھانا شراب پینے کی ضروریات میں داخل نہیں تو یہ اٹھانا محض سبب ہوا۔ جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا جیسا کہ انگور نچوڑنا اور توڑنا ہے اور حدیث میں جس اٹھانا والے پر لعنت فرمائی گئی ہے اس سے مراد وہ آدمی ہے جو شراب پینے کی نیت سے اٹھائے اور اس نیت سے شراب کا اٹھانا ہمارے نزدیک بھی معصیت ہے اور اس اٹھائی کی اجرت کھانا مکروہ ہے۔

○ باندی کا زنا (بدکاری) کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ معصیت پر اجارہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اسی چیز کے بارے میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (النور: ۳۳)

(اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جب کہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں محض اس لیے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہو جائے)۔

علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نهى عن مهر البغى ”(آپ نے بدکار عورت کے مہر سے منع فرمایا) اور وہ مہر ہے زانیہ عورت کا زنا پر اجرت۔

○ پچھنا لگانے کے لیے اجارہ کرنا اور پچھنا لگانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ پچھنے لگانا ایک مباح معاملہ ہے اور حدیث میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے پچھنے لگانے والے کی کمائی سے جو نہی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: من السحت عسب التيس وكسب الحجام“ (نر جانور کی مادہ پر پھندائی کی اجرت اور پچھنے لگانیوالے کی کمائی حرام ہے) تو وہ نہی اس فعل کی کمینگی کی وجہ سے کراہت (مکروہ ہونے) پر محمول ہے جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس ایک پچھنے لگانیوالا اور ایک بار برداری کا اونٹ ہے تو کیا میں پچھنے لگانے والے کی کمائی سے اپنے اونٹ کو چارہ کھلا سکتا ہوں؟ تو آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیمات نے فرمایا ہاں۔ اور یہ بھی ایک روایت میں آیا ہے کہ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے لگوانے اور پچھنے لگانیوالے کو ایک دینار عطا فرمایا۔

باپ سے خدمت لینا کسی آدمی کا اپنے باپ کو خدمت لینے کیلیے ملازم رکھنا جائز نہیں کیونکہ بیٹا اپنے باپ کی عزت و تکریم کرنے پر مامور ہے اور باپ سے خدمت لینے میں باپ کی توہین ہے تو یہ اجارہ ایک تو حرام دوسرے معصیت پر اجرت لینا ہوا۔ باپ چاہے آزاد ہو یا غلام ہو اور بیٹا اسکے آقا سے اپنی خدمت کے لیے اجرت پر لے اور چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر ہر صورت میں باپ سے خدمت لینے پر اجارہ کرنا اسے ملازم رکھنا ناجائز ہے کیونکہ باپ کی تعظیم واجب ہے اگرچہ باپ کا دین مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ” (اور تو ان دونوں کیساتھ دنیا میں اچھا سلوک کر) اور اللہ کا یہ ارشاد کا فر ماں باپ کے

بارے میں ہے کیونکہ اس کا عطف اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے: وان جاہداک علی ان تشرک بی مالیس لک بہ علم فلا تطعہما۔ یعنی اگر وہ (ماں باپ) تجھے اس بات پر مجبور کریں کہ تو میرے (اللہ کے) ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے جس کا تجھے علم نہیں تو توان کی فرمانبرداری نہ کر۔ پھر قارئین کرام اگر آپ چاہیں تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی اور شرط بھی لگا سکتے ہیں اور اس شرط کیمطابق ان مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔

۶۔ منفعت کا حاصل کرنا مباح ہو معقود علیہ سے متعلق چھٹی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اور وصول کرنا مباح ہو اگر اس منفعت کا حصول ممنوع ہوا تو اجارہ بھی ممنوع اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس چیز میں شروط کے اندر تداخل کا شبہ ہے اور صناعت اس امر سے مانع ہے۔ اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

جب کسی آدمی نے ایسی چیز میں کام کرنے پر اجارہ کیا جس میں وہ اس کا شریک ہے مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اناج مشترک ہوا اور ان میں سے ایک دوسرے ساتھی کو اس لئے اجرت پر لے کہ وہ اس کے حصے کو معلوم جگہ تک اٹھا کر لے جائے گا اور وہ اناج ابھی غیر مقسوم ہوا اور وہ تمام اناج کو اٹھا کر لے جائے یا اپنے ساتھی کے غلام یا اپنے ساتھی کے جانور کو مذکورہ شرط پر اجرت پر لے تو ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے اناج کو اٹھایا تو معاوضے کا مستحق نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے اور اٹھانے والے نے جب اناج کو مطلوبہ جگہ تک پہنچایا تو اس کے لئے معاوضہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ اٹھانے کی اُس نصف منفعت کے تابع ہے جو اس کے شریک سے ابھی غیر مقسوم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہٰذا یہ اجارہ صحیح ہے جیسا کہ مشترک عین چیز میں مشترک حصے کی بیع (فروخت کرنا) صحیح ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والا کا عمل یعنی اناج اٹھانا اگر مشترک محل میں واقع ہوا ہے اور وہ اپنے ذاتی حصے میں کام کرنے پر اجرت کا مستحق نہیں تو وہ اپنے ساتھی کے حصے میں کام کرنے پر تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اس کے برعکس ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ متاجر (اجرت پر لینے والے شریک) نے ایسے کام کے لئے اجارہ کیا ہے جس کے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا کیونکہ صرف اپنے حصے کا سونپنا مشکل ہے۔ تو یہ منفعت ایسی نہ ہوئی جس کو پورا پورا وصول کرنا قدرت اور اختیار میں ہو نیز اس اجارہ میں کسی قسم کا کوئی اجر واجب نہ ہوگا کیوں کہ معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حصول کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ ہی باہمی خرید وخت کے طور پر نصف اناج کو اٹھانے کا تصور کیا جا سکتا ہے اور مثلی اجر کا واجب ہونا معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حاصل ہونے پر موقوف ہے اور وہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے اجر (معاوضہ) بھی واجب نہ ہوگا۔ بخلاف اُس صورت کے جس میں ایک شریک دوسرے شریک سے مکان اجارہ (کرایہ) پر لے تاکہ اس میں مشترکہ اناج رکھے یا کشتی یا کوئی اور برتن کرایہ پر لے تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ وہاں مکان یا کشتی وغیرہ کا متاجر کے سپرد کرنا اناج رکھنے کے بغیر بھی ثابت ہو سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مؤاجر (کرایہ دینے والا) اگر مکان یا کشتی متاجر کے سپرد کر دے اور وہ اس میں اناج نہ رکھے تو اس پر

کرایہ واجب ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں عمل یعنی اٹھائے بغیر سونپنا مشکل ہے اور مشترکہ وغیر مقسوم حصے کو الگ اٹھانا مشکل ہے۔

ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی اناج مشترک ہو اور ایک شریک کی کشتی ہو اور دونوں اناج کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف بذریعہ کشتی نکالنا چاہتے ہوں پھر ایک ساتھی کشتی والے ساتھی سے نصف کشتی کرایہ پر لے یا دونوں مشترکہ اناج کو پیسنا چاہتے ہوں اور ایک شریک دوسرے شریک سے اس کی نصف چکی کرایہ پر لے یا دوسرے شریک کی آدھی بوریاں کرایہ پر لے تاکہ ان میں مکہ تک گندم کو لے جائے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان ائمہ کے نزدیک بھی جائز ہے جو غیر مقسوم شے کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں اجیر کام کے بغیر اجرت کا مستحق نہ ہوتا ہو اُس میں مشترکہ شئے کے اٹھانے کے عمل پر اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس میں بغیر عمل کے بھی اجرت کا مستحق ہوتا ہو اس میں کرایہ پر لی گئی جگہ میں مشترک عین شے کے رکھنے کی وجہ سے اجارہ جائز ہوگا۔ یہ اصل ہماری اُس اصل کے مطابق ہے جس کو ہم نے بیان کیا کہ ہر وہ عقد جس میں کام کے بغیر اجرت واجب نہ ہوتی ہو اس میں کام کے پورا کرنے کا امکان ضروری ہے اور مشترک چیز کے اجارہ میں چوں کہ علیحدہ حصے کا کام ممکن نہیں لہٰذا معقود علیہ کو سپرد کرنا اور معقود علیہ منفعت کا حصول ممکن نہ ہوگا اس لئے اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس عقد میں اجرت کا واجب ہونا عمل پر موقوف نہ ہو اور اس میں کام کے بغیر معقود علیہ کا سونپنا اور منفعت کا حاصل کرنا ممکن ہو تو وہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ اسی اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

ایک آدمی نے جب دوسرے آدمی کو اس لئے اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے معیّن اناج کو فلاں مقام تک اٹھا کر لے جائے تو اُسے اسی اناج میں سے ایک بوری بطور اجر ملے گی۔ یا اسی شرط اور کرایہ پر دوسرے آدمی کے غلام یا جانور کو کرایہ پر لے تو یہ اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اگر صحیح ہو بھی تو صحیح ہونے کے باوجود باطل ہوگا کیونکہ اجیر کام (اٹھانے) کے پہلے جزء کے ساتھ ہی متاجر کے اناج میں شریک ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کا کام اُس چیز میں ہوگا جس میں وہ خود شریک ہے اور یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز نہیں اور جب اس نے اناج کو مقرر جگہ تک پہنچا دیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا کیونکہ مستاجر نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے لہٰذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا اور یہ مثلی اجر ایک بوری سے متجاوز نہ ہوگا اس لئے کہ فاسد اجارہ میں جو مثلی اجر واجب ہوتا ہے وہ مقررہ اجر سے کم ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس چیز کو انشاء اللہ فاسد اجارہ کے حکم میں بیان کریں گے۔

۷۔ اجارہ سے مقصود کام اجیر پر فرض نہ ہو۔ معقود علیہ سے متعلق ساتویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ کیا جائے وہ کام عقد اجارہ سے پہلے اجیر پر فرض اور واجب نہ ہو اور اگر وہ کام عقد اجارہ سے قبل اجیر پر فرض یا واجب ہوا تو اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ

جو آدمی اپنے اوپر واجب کام کو کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ جیسے مقروض آدمی اپنے ذمہ واجب قرض کو ادا کرے تو کسی قسم کی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ عبادات اور نیکیوں پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر فضل اور محض احسان ہے نہ کہ اللہ پر واجب۔ کیونکہ عبادت اور طاعت کا بندے پر واجب ہونا اپنے آقا کے بندہ ہونے کے حق اور ناطے سے ہے کیونکہ اپنے آقا کی خدمت غلام پر واجب ہوتی ہے دوسرے بندے پر عبادت کا وجوب اللہ کی سابقہ نعمتوں کے حق کی وجہ سے ہے کیونکہ عقلی لحاظ سے نعمت کا شکر ادا کرنا واجب ہے اور جو شخص کسی غیر کے لئے اپنے اوپر واجب حق کو ادا کرے وہ اس کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے اوپر واجب قرض کو ادا کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ

اسی مذکورہ اصول اور شرط کی بنا پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ روزہ نماز اور حج ادا کرنے پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ چیزیں انسان پر فرض عین ہیں اور نہ ہی علم (دین) پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے کیونکہ یہ چیز بھی فرض عین ہے اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک قرآن مجید پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ معلوم بدل کے عوض معلوم عمل کے لئے اجرت لینا ہے لہٰذا جائز ہے جبکہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہے جو خود اجیر پر فرض ہے لہٰذا روزے اور نماز کے لئے اجرت لینا جس طرح جائز نہیں اسی طرح تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی جائز نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجیر بذات خود اس کام (تعلیم قرآن) کو سرانجام بھی نہیں دے سکتا کیونکہ اس کا تعلق متعلم (شاگرد) سے بھی ہے تو یہ اجارہ (اجرت لینا) اس لکڑی کے اٹھانے پر اجرت لینے کی مانند ہوا جس کو اجیر بذات خود نہ اٹھا سکتا ہو۔ تو جس طرح ایسی لکڑی کا اجارہ صحیح نہیں تعلیم قرآن کا اجارہ بھی صحیح نہیں۔ علاوہ ازیں مروی ہے کہ مشہور صحابی حضرت ابی بن کعبؓ نے ایک آدمی کو قرآن مجید پڑھایا۔ اُس آدمی نے آپ کو (بطور صلہ) ایک کمان دی۔ آپ نے اس کمان کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اتحب ان یقوسک اللہ بقوس من نار؟

(کیا تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے آگ کی کمان پہنائے؟)

انہوں نے عرض کیا: نہیں تو آپؐ نے فرمایا اس کمان کو واپس لوٹا دے۔

اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ جہاد عام کوچ یعنی دشمن سے مقابلہ کے لئے تمام عوام کے اٹھ کھڑا ہونے کے وقت فرض عین ہے اور عام معمول کے حالات میں فرض کفایہ ہے اور جب وہ کسی جنگ میں حاضر ہوا تو جہاد اس پر فرض عین ہو گیا اور اسی کی ذات کی طرف سے واقع ہو گا۔ اس کے علاوہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا جو شخص میری امت میں جہاد کرتا ہے اور اُس پر اجرت لیتا ہے اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی والدہ کی سی ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو دودھ پلاتی تھیں اور اس پر اجرت لیتی تھیں۔

اذان اور امامت پر اجرت لینے کا مسئلہ نہ ہی اذان اقامت اور امامت پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ایک مسلمان پر واجب ہیں دوسرے حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: آخری چیز جس کا رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے عہد لیا یہ تھی کہ میں اپنی قوم کے لوگوں کو اس طرح نماز پڑھاؤں جس طرح ایک ضعیف آدمی نماز پڑھاتا ہے (یعنی نماز میں زیادہ طویل قیام و سجود نہ کروں) اور یہ کہ میں کوئی موذن مقررہ کروں جو اذان پر اجرت نہ لے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ اذان، اقامت، امامت، قرآن اور علم دین کی تعلیم پر اجرت لینا، لوگوں کو باجماعت نماز پڑھنے اور قرآن و علم دین کی تعلیم سے متنفر کرنے کا سبب ہے۔ کیونکہ اجرت اور معاوضے کا بوجھ انہیں باجماعت نماز اور علم دین پڑھنے سے روکے گا۔ اسی چیز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ہے کہ:

اَمْ تَسْئَلُهُمْ اَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُوْنَ۔ (الطور: ۴۰)

(یا آپ اُن سے کچھ معاوضہ طلب کرتے ہیں، سو وہ اس تاوان کے بوجھ سے دبے جاتے ہیں)

لہٰذا یہ اجارہ (اجرت لینا) لوگوں کو ان نیکیوں سے اعراض کی طرف لے جائے گا اور یہ چیز جائز نہیں علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَمَا تَسْئَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ" یعنی آپ جو انہیں تبلیغ فرماتے ہیں، اس پر ان سے اجر نہیں مانگتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بذاتِ خود بھی تبلیغ فرماتے تھے اور دوسروں کے ذریعے بھی اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے تھے کیونکہ آپ کا حکم تھا "اَلَا فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ" یعنی سن لو جو آدمی موجود ہے وہ غائب آدمیوں تک اس پیغام کو پہنچا دے۔ اس طرح ہر معلم مبلغ (آپ کا پیغام پہنچانے والا) ٹھہرا تو جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بذاتِ خود تبلیغ کرنے پر اجرت لینا جائز نہیں اسی طرح اس آدمی کے لئے بھی جائز نہیں جو آپ کا پیغام دوسروں تک پہنچائے کیونکہ یہ بھی آنجناب ہی کی طرف سے معنوی طور پر تبلیغ ہے۔

مسائل: لغت اور ادب (لٹریچر) کی تعلیم دینے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ چیز انسان پر نہ فرض ہے اور نہ واجب۔ اسی طرح مساجد، فوجی چھاؤنیوں قلعوں اور پلوں کی تعمیر پر اجرت لینا جائز ہے۔

میّت کے نہلانے اور قبر کھودنے پر اجرت کا مسئلہ میّت کے نہلانے پر اجرت لینا جائز نہیں البتہ قبر کے کھودنے پر اجرت لینا جائز ہے۔ باقی رہا جنازہ اٹھانے پر اجرت لینے کا مسئلہ تو بعض فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مطلقاً (بغیر کسی قید اور روک ٹوک کے) جائز ہے اور بعض میں یہ تفصیل ہے کہ اُن اٹھانے والوں کے علاوہ بھی اگر لوگ اٹھانے والے موجود ہوں تو اجرت لینا جائز ہے اور اگر اُنکے سوا کوئی اور اٹھانیوالا نہ ہو تو پھر اجرت لینا جائز نہیں۔ کیونکہ جنازہ کا اٹھانا ان پر واجب ہے۔

بیٹے کو بطور ملازم رکھنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے بالغ اور آزاد بیٹے کو خدمت کرانے کے لئے اجارہ (اجرت) پر لے (ملازم رکھے) تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ آزاد باپ کی خدمت آزاد بیٹے پر واجب ہے۔ ہاں اگر بیٹا غلام ہو اور باپ آزاد ہو اور اپنے بیٹے کو اس کے آقا

سے اجارہ پر لے لے تو جائز ہے کیوں کہ جب وہ غلام ہے تو اس پر باپ کی خدمت واجب نہیں۔ اسی طرح بیٹا اگر مکاتب ہو تو بھی اسے اجارہ پر لیا جا سکتا ہے کیوں کہ مکاتب ہونے کی حالت میں بھی بیٹے پر باپ کی خدمت واجب نہیں لہٰذا وہ اجنبی آدمی کی مانند ہے۔

بیوی کے اُجرت لینے کا مسئلہ

اگر خاوند نے اپنی بیوی سے اس لئے اجارہ پر کیا کہ ہر ماہ مقررہ اجر کے بدلے اس کی خدمت کرے تو اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ گھر کی خدمت از روئے شریعت اس پر واجب ہے کیوں کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی المرتضیٰؓ اور سیدہ فاطمۃ الزہراؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم فرمائی چنانچہ آپ نے گھر کے اندر کے کاموں کو سیدہ فاطمہؓ پر اور باہر کے کاموں کو حضرت علی المرتضیٰؓ پر واجب ٹھہرایا۔ تو یہ چونکہ واجب کام پر اجرت لینا ہے اس لئے جائز نہیں۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عورت خود بھی گھر کی خدمت سے نفع اٹھاتی ہے اور اس کام پر اجرت لینا جس سے اجیر خود بھی مستفید ہوتا ہو، ناجائز ہے۔

بیوی کا اپنے خاوند کے اس بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت لینا جائز نہیں جو اس کے اپنے ہی پیٹ سے ہو۔ کیونکہ یہ بیٹے کی خدمت پر اجرت لینا ہے اور دودھ اس خدمت میں جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا تابع ہونے کی حیثیت سے داخل ہے۔ تو یہ اس کام پر اجرت لینا ہوا جو اس پر واجب ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیوی خاوند سے نفقہ (خرچہ) لینے کی مستحق ہے اور دودھ پلانے کی اجرت نفقہ کے قائم مقام ہے لہٰذا وہ اپنے خاوند سے دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر لڑکے کا کچھ مال ہو اور باپ اس لڑکے کی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اس مال میں سے اجرت پر لے لے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ ابن رستم نے امام محمد سے اسی طرح نقل کیا ہے کیونکہ ماں کے لئے بچے پر کوئی نفقہ واجب نہیں لہٰذا اس میں ماں کے لئے دو نفقوں کا استحقاق نہ ہوگا۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے لئے ان محرم خواتین میں سے کسی کو اجرت پر رکھے جو اس کی پرورش کی حقدار ہیں تو جائز ہے کیونکہ ان پر گھر کی خدمت لازم نہیں اور نہ ہی لڑکے کے باپ پر ان کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔

بیوی کا [illegible] اس بیٹے کے لئے اجرت لینا جائز ہے جو اس کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہو۔ کیونکہ اس بیوی پر دوسری بیوی کے بیٹے کی خدمت واجب نہیں۔

○ اگر اپنے بیٹے کو دودھ پلانے کیلئے اسکی ماں کے خادم کو اجرت پر لیا تو اس ماں کا خادم بمنزلہ ماں کے ہے۔ لہٰذا جو چیز ماں کے بارے میں جائز ہے وہ ماں کے خادم کے بارے میں بھی جائز ہے اور جو چیز ماں کے بارے میں جائز نہیں وہ اس کے خادم کے بارے میں بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ وہی اپنے خادم کی منفعت کی مستحق ہے۔ تو یہ صورت اس کے اپنے نفقہ کی مانند ہو گئی اور اسی طرح ماں کی مدبّرہ باندی کا معاملہ ہے کیوں کہ ماں اس مدبّرہ کے منافع کی بھی مالک ہے۔ ہاں باپ اگر بیٹے کی ماں کی مکاتبہ باندی کو اجارہ پر لے تو جائز ہے کیونکہ ماں اپنی مکاتبہ باندی کے منافع کی مالک نہیں۔ لہٰذا وہ اس کے لئے اجنبی عورت کی مانند ہے۔

○ اگر عورت اپنے خاوند سے اس لئے مقررہ اجرت کے عوض اجارہ کرے کہ وہ گھر میں اس کی خدمت کرے تو یہ اجارہ جائز ہے کیوں کہ خاوند پر گھر کی خدمت واجب نہیں تو یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہوا جو اجیر پر واجب نہیں۔ اسی طرح بیوی اگر خاوند کو اپنی بکریاں چرانے کے لئے اجرت پر رکھے تو بھی جائز

ہے کیوں کہ بکریوں کا چرانا خاوند پر واجب نہیں۔

۸۔ **اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو**:۔ معقود علیہ سے متعلق آٹھویں شرط یہ ہے کہ اجیر اپنے کام سے خود نفع نہ اٹھائے۔ اگر وہ خود بھی اپنے کام سے نفع اٹھائے گا تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس وقت اپنی ذات کے لیے کام کرنے والا ہوگا لہٰذا اجر (اجرت) کا مستحق نہ ہوگا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ عبادت و اطاعت پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے محض فضل و احسان کے طور پر ہے نہ کہ استحقاق کے طور پر۔ کیوں کہ انسان جو کچھ اطاعات اور نیکیاں کرتا ہے اپنے لیے کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا" من عمل صالحا فلنفسہ "یعنی جس نے کوئی نیک کام کیا تو اپنی ذات کے لیے۔ اور جو اپنے لیے کام کرے وہ کسی کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوسکتا اسی عبادت کی بنیاد پر تمام نیکیوں اور طاعات پر اجرت لینے کا مسئلہ نکلتا ہے وہ طاعات چاہے فرض ہوں یا واجب ہوں یا نفل۔ کیوں کہ اطاعت پر اطاعت کرنے والے کے لیے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اجیر اپنے کام یا نیکی سے نفع اٹھائے گا لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی کا اس لیے اجارہ کیا (اجرت پر رکھا) کہ وہ اس کی بوری گندم کو پیسے اور اسی آٹا کی چوتھائی اجرت دینے کا معاملہ کیا یا سمسم (تلوں) کی بوری کو نچوڑنے اور تیل نکالنے کے لیے اجارہ کیا اور اسی کے تیل میں سے ایک معلوم حصہ دینا بطور اجرت طے کیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ اجیر اپنے کام یعنی پیسنے اور نچوڑنے سے خود بھی نفع اٹھائے گا تو وہ اپنے ذات کے لیے کام کرنے والا ہوگا۔ علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نهى عن قفيز الطحان [۱] یعنی آپ نے قفیز الطحان سے منع فرمایا۔

اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر بُن دے یعنی جو کپڑا وہ بُنے گا اس کا آدھا بنائی میں دینا قرار دیا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ جولاہا اپنے عمل سے خود بھی نفع اٹھائے گا اور وہ عمل ہے اس کا بُننا۔ دوسرے یہ "قفیز الطحان" کے معنی میں بھی ہے لہٰذا اس پر اجرت لینے سے روکا گیا ہے۔ اور اگر جولاہے نے سوت بُن دیا تو اس کے لیے عمل کا مثلی اجر ہوگا۔ کیوں کہ متاجر نے فاسد عقد کے ذریعے منفعت حاصل کی ہے۔ جب کہ بلخ کے ہمارے بعض فقہا نے اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور وہ ہیں محمد بن سلمہ اور نصر بن یحییٰ۔

۹۔ **منفعت مقصود ہو**:۔ معقود علیہ سے متعلق نویں شرط یہ ہے کہ جس منفعت کے لیے عقد باندھا گیا ہے وہ مقصود ہو، لوگ عقد اجارہ کے ذریعہ اس منفعت کو حاصل کرتے ہوں اور عام لوگوں کے درمیان اس کا تعامل (باہم عمل کرنا) بھی ہو۔ کیوں کہ اس عقد (اجارہ) کو لوگوں کی حاجت کے باعث برخلاف قیاس کے جائز ٹھہرایا گیا اور جس چیز میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اس کی لوگوں کو

---

[۱] اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بیل اس واسطے اجرت پر لیا کہ چکی میں جوت کر اس کے ذریعہ سے گیہوں پیسے بعوض اس کے کہ اس سے جو آٹا حاصل ہوگا اس میں سے ایک قفیز (بوری) دے گا۔

حاجت نہیں ہوتی۔ لہٰذا درختوں کا ان پر کپڑے خشک کرنے کے لیئے اجارہ کرنا یا ان سے سایہ حاصل کرنے کے لیئے اجرت (کرایہ پر) لینا جائز نہیں کیوں کہ درخت سے یہ منفعت مقصود نہیں ہوتی۔

مسائل:۔ اگر درختوں کا پھل خریدا پھر ان پھلوں کو درختوں پر باقی رکھنے کے لیئے درختوں کو اجارہ (ٹھیکہ) پر لے لیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیوں کہ درخت سے منفعت کی اس قسم یعنی پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا قصد نہیں کیا جاتا۔ تو بطور عادت یہ منفعت مقصود نہ ہوئی۔ اس طرح اگر اس زمین کا اجارہ کر لیا جس میں پھلوں والے وہ درخت ہیں تو وہ زمین کے اجارہ کے ذریعے درختوں کا اجارہ کرنے والا ہوگا اور درختوں کا اجارہ (اجرت لینا) جائز نہیں۔

○ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کپڑوں کو اس لیئے اجرت (کرایہ) پر لیا کہ وہ ان کو اپنے گھر میں پھیلا کر گھر کو آرائش دے گا اور ان پر بیٹھے گا نہیں تو یہ اجارہ فاسد ہے کیوں کہ بغیر استعمال اور بغیر بیٹھنے کے کپڑوں کو پھیلانا بطور عادت مقصود منفعت نہیں۔

○ عمرو نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس شخص نے کسی چوپائے کو محض اس لیئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس کو آگے سے کھینچے گا اور اس طرح اپنی شان و شوکت کا اظہار کرے گا تو اس پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا کیوں کہ جانور کو شان و شوکت کے اظہار کے لیئے آگے سے کھینچنا مقصود منفعت نہیں۔

دراہم اور دیناروں کا دوکان سجانے کے لیئے کرایہ پر لینا جائز نہیں اور نہ ہی کستوری اور عود کی خوشبودار لکڑی وغیرہ کا سونگھنے کے لیئے اجارہ جائز ہے کیوں کہ ان سے یہ چیز منفعت مقصودہ نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے ذریعے اس منفعت کا حاصل کرنا لوگوں کی عادت نہیں۔

معقود علیہ کے محل سے متعلق شرائط معقود علیہ کے محل (SUBJECT OF CONTRECT) سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ معقود علیہ شے موآجر (اجارہ دینے والے) کے قبضے میں ہو جب کہ وہ شے منقول اشیاء میں سے ہو اور اگر وہ اس کے قبضے میں نہ ہوئی تو عقد اجارہ صحیح نہ ہوگا کیوں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع (بیچنے) سے منع فرمایا ہے جو انسان کے قبضہ میں نہ ہو اور عقد اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا اس ممانعت میں داخل ہوگا دوسرے یہ کہ اس میں عقد کے ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ مبیع قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے اور اس طرح بیع ٹوٹ جائے لہٰذا ایسا اجارہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس میں دھوکہ دہی ہو ۔ اور اگر معقود علیہ شے منقول اشیاء میں سے نہ ہو تو عقد اجارہ کے وقت اس کے قبضہ میں ہونے کے اندر اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قبضہ میں نہ ہو تو بھی اجارہ جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بالاجماع جائز نہیں

اجرت سے متعلق شرائط معقود علیہ کے مقابل چیز یعنی اجرت کا عقود اجارات میں قیاس، عقد بیع میں ثمن (بیع شدہ چیز کے بدل) پر کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں عقدوں میں ہر ایک عقد مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے تو جو چیز بیع کے عقدوں میں ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ اجارات میں بھی اجرت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو چیز عقد بیع میں ثمن نہیں بن سکتی وہ عقد اجارہ میں بھی اجرت نہیں بن سکتی اور وہ صلاحیت یہ ہے کہ اجرت ایک تو قیمتی مال ہو دوسرے

معلوم ہو علاوہ ازیں اس کے اندر وہ شرائط بھی پائی جائیں جن کا ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کر دیا ہے۔

۱۔ اجرت معلوم ہو: اجرت کے معلوم ہونے کی شرط میں اصل چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "من استاجر اجیرا فلیعلمه اجره"، جو شخص کسی مزدور یا کاریگر کو اجرت پر رکھے تو وہ مزدور کو اس کی اجرت سے آگاہ کرے۔ اور اجرت سے آگاہی یا تو اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا معین کرنے سے یا بیان کرنے سے۔ خلاصہ یہ کہ اجرت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معین شے ہوگی یا غیر معین۔ پھر اگر وہ معین ہو تو اشارہ سے معلوم ہوگی اور اس میں اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تعین سے متعین ہوتی ہیں یا ان چیزوں میں سے ہو جو دراہم اور دیناروں کی مانند متعین نہیں ہوتی۔ اور اس چیز کی تعیین دراصل ہمارے اصحاب (احناف) کی اصل کے مطابق اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار کے بیان کرنے سے کنایہ ہے کیونکہ مشار الیہ چیز (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) جب ان چیزوں میں سے ہو جن کو اٹھانا پڑتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جگہ کے بیان کی بھی ضرورت ہے جہاں اس چیز کو ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اجرت غیر معین شے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان چیزوں میں سے ہے جو مطلق معاوضوں کے اندر انسان کے ذمہ میں بطور قرض ثابت ہو جاتی ہیں جیسے درہم، دینار، ناپی جانے والی چیزیں، وزن کی جانے والی چیزیں، شمار کی جانے والی چیزیں اور کپڑے وغیرہ تو وہ معلوم نہ ہوگی مگر اس کی جنس، جنس کی قسم، صفت اور مقدار کے بیان کرنے سے۔ البتہ اجرت دراہم یا دینار ہوں اور شہر میں ایک ہی قسم کی نقدی چلتی ہو تو اس میں ان کی قسم اور وزن بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس صورت میں صرف جنس (درہم یا دینار) بیان کر دینا کافی ہے جس سے شہر کی عام نقدی اور عام وزن سمجھا جائے گا اور اگر شہر میں مختلف دراہم (سکے) چل رہے ہوں تو اس وقت لفظ درہم سے غالب درہم (زیادہ چلنے والا درہم) تصور کیا جائے گا۔ اور اگر چلنے والے سکے (دراہم) سب ہی غالب ہوں تو اجرت میں درہم کی قسم اور وزن بیان کرنا ضروری ہے اور اگر قسم اور وزن کو بیان نہ کیا گیا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس اجرت کی ادائیگی کی جگہ بتانا بھی ضروری ہے جس کو اٹھانا پڑتا ہو اور اس کے لئے تکلیف برداشت کرنا پڑتی ہو اور امام ابو یوسفؒ و امام محمد کے نزدیک یہ چیز شرط نہیں بلکہ ادائیگی کے واسطے عقد کی جگہ ہی متعین ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

ادائیگی اجرت کی مدت کیا عقد اجارہ میں ادائیگی اجرت کی مدت بیان کرنا بھی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی (موزونی) اور شمار کی جانے والی اشیاء اگر اجرت ہوں تو مدت کا بیان کرنا شرط نہیں کیونکہ یہ چیزیں جس طرح بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقہ پر مدت کے اعتبار سے بطور دین ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں اسی طرح قرض کے طریقے سے بھی نہ کہ سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقے سے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہیں تو ان کے ثابت ہونے کیلئے دو قسم کی مدتیں ہیں۔ اگر مدت کو بیان کر دیا تو بھی عقد جائز اور مدت بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کی مانند ثابت ہوگی اور اگر مدت نہ بیان کی تو بھی عقد

قرض کی مانند جائز ہوگا۔ البتہ اجرت میں کپڑے ہوں تو مدت کا بیان ضروری ہے کیوں کہ کپڑے ذمہ میں بطور دَین ثابت نہیں ہوتے مگر مدت بیان کرنے سے تو کپڑوں کے ثابت ہونے کے لیے ایک ہی مدت ہوئی لہذا اس میں بیع سلم کی مانند مدت کا بیان کرنا ضروری ہے۔

اور اگر اجرت میں دی جانے والی غیر معیّن شے ان اشیاء میں سے ہو جو مطلق معاوضہ کے عقود میں ذمہ میں بطور دَین ثابت نہیں ہوتیں جیسے حیوان وغیرہ تو وہ جنس، جنس کی نوع، صفت اور مقدار بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حیوان عقد بیع میں ثمن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا عقد اجارہ میں اجرت بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔ اور قبض (دینے) سے پہلے اجرت میں تصرف کرنے کا حکم جب کہ وہ ذمہ میں ثابت ہو چکی ہو، وہی ہے جو قبض سے پہلے ثمن میں تصرف کرنے کا حکم ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔ اور جب اجرت واجب نہ ہو یعنی اس میں تعجیل (جلد دینا) شرط نہ ہو تو اس میں تصرّف کا حکم انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم کی فصل میں بیان کریں گے اور جو اجرت معین اور مشار الیہ ہو تو اس کا حکم ثمن کا حکم ہے جب کہ وہ عین شے ہو۔ چنانچہ اجرت اگر کوئی منقول شے ہو تو اس میں قبض سے پہلے تصرف جائز نہیں اور اگر اجرت زمین ہو تو اس میں ائمہ کا وہی اختلاف ہے جو کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قبض سے پہلے تصرّف جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ چیز عقد بیع کے مسائل میں سے ہے۔

اگر غلام کا اجارہ کیا (ملازم رکھا) معلوم اجرت اور اس کے کھانا کے عوض یا چوپایہ کا اجارہ معلوم اجرت اور اس کے چارہ کے عوض کیا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیوں کہ کھانا اور چارہ اجرت میں داخل ہے اور وہ مجہول ہے تو اجرت مجہول ہوئی۔

دایا کا اجارہ دایا (انا) کا اجارہ پر لینا (اسے ملازم رکھنا) اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض از روئے قیاس جائز نہیں اور یہی امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کیوں کہ اجرت یعنی خوراک اور پوشاک مجہول چیز ہے مگر امام ابوحنیفہؒ نے از روئے استحسان بدلیل نصّ قرآنی دایا کے اس طرح اجارہ کو جائز قرار دیا ہے نصّ قرآنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ "وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف" (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳)

(اور اس آدمی پر جس کا بچہ ہے، ان دودھ پلانے والیوں کی روزی اور پوشاک دستور کے مطابق واجب ہے) یہاں دودھ پلانے والی کے منکوحہ یا مطلقہ (طلاق یافتہ) ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وعلی الوارث مثل ذالك" یعنی وارث کے ذمہ بھی اسی قسم کی روزی اور پوشاک ہے اور یہ ذمہ داری مولود لہ (باپ) کی وفات کے بعد ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد ہے

وان اردتم ان تسترضعوا اولادکم فلاجناح علیکم اذا سلمتم ما اتیتم بالمعروف۔

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو کسی اور انّا کا) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے)

یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے سے مطلق حرج (گناہ) کی نفی فرمائی ہے۔ باقی رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا

کہ یہاں اجرت مجہول ہے تو وہ ٹھیک ہے لیکن اجرت کی جہالت عقد کی صحت (صحیح ہونے) میں محض مجہول ہونے کی وجہ سے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتی ہے کہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جاتی ہے اور اس باب (رضاعت) میں اجرت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوا کرتی۔ کیوں کہ عام طور پر عادت یہی ہے کہ اولاد پر شفقت کرتے ہوئے دایوں پر روزی کے معاملے میں وسعت کرنے اور ان کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ تو اجرت کی یہ جہالت ڈھیر میں سے بوری بیچنے کی جہالت کی مانند ہوئی جو بیع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں۔

○ اگر معلوم اجرت کے عوض ایک مکان کرایہ پر لیا اور مالک مکان نے کرایہ دار پر مکان کو پختہ کرنے مرمت کرنے یا کوئی دروازہ لگانے یا مکان کی چھت میں چھتیری ڈالنے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ مشروط چیز اجرت ہوگی اور وہ مجہول ہے۔ اس طرح جب زمین اجارہ (کرایہ ٹھیکہ) پر دی اور اس میں متاجر (ٹھیکہ دار) پر نہر کو اگارنے، یا زمین میں کنواں کھودنے یا اس پر سان لگانے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ سب چیزیں مؤاجر (مالک زمین) کے ذمہ ہوتی ہیں اور جب اس نے متاجر پر ان کی شرط عائد کر دی تو اس نے ان چیزوں کو اجرت قرار دے دیا اور یہ چیزیں مجہول ہیں لہٰذا اجرت مجہول ہوئی۔ جب اجرت مجہول ہوئی تو عقد جائز نہ ہوا۔

۲۔ اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو: اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت ایسی منفعت نہ ہو جو معقود علیہ کی جنس سے ہو۔ جیسے ایک مکان کی سکونت کا بعوض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ کرنا، خدمت کے بدلے خدمت کا اجارہ کرنا، جانور کی سواری کے عوض جانور کی سواری کا اجارہ کرنا اور زراعت کے بدلے زراعت کا اجارہ کرنا۔ چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ان میں سے کوئی بھی اجارہ ٹھیک نہیں۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنس کا مختلف ہونا شرط نہیں اور ان کے نزدیک یہ مذکورہ قسم کے اجارے صحیح ہیں۔ اور اگر اجرت معقود علیہ کے خلاف جنس سے ہو تو اجارہ جائز ہے جیسے رہائش کا اجارہ کرنا خدمت کے عوض اور خدمت کا اجارہ کرنا سواری کے عوض وغیرہ وغیرہ۔

دراصل احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک عقد اجارہ منفعت کے پیدا نے کے ساتھ ساتھ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا رہتا ہے یعنی جوں جوں منفعت پیدا ہوتی رہتی ہے توں توں ساعت بساعت یہ عقد منعقد ہوتا رہتا ہے تو دونوں منفعتوں میں سے ہر ایک معین نہ ہوئی بلکہ وہ منفعت عقد کے وقت معدوم ہے۔ اس طرح عاقدین (دونوں فریقوں) میں سے ایک کا منفعت حاصل کرنا مؤخر ہوگا لہٰذا ربا النساء (ادھار کا سود) ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک اگر جنسیت محض موجود ہو تو ادھار حرام ہو جاتا ہے۔ جیسے ہرات کا دھاگا بعوض ہرات کے دھاگہ کے ادھار پر فروخت کرنا۔ اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کیا۔ جب ان سے ابن سماعہ نے یہ مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب میں لکھا کہ اس مسئلے کے اندر تو خواہ مخواہ پریشانی میں پڑا اور تو جبائی کے پاس بیٹھا اس لئے تجھ سے غلطی ہوئی۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ رہائش کے عوض رہائش فروخت کرنا (اجارہ کرنا) ہروی شے کے عوض ہروی شے فروخت کرنے کی مانند ہے بخلاف اس صورت کے جس میں منفعت کی جنس مختلف ہو کیوں کہ دو جنسوں میں سود ثابت نہیں ہوتا۔ جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اجارہ کے تمام منافع کو موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا وہ اعیان (محسوس اشیاء) ہیں لہٰذا ادھار کا معنیٰ ثابت نہیں ہوتا اور اگر ادھار ثابت بھی ہو تو ان کے نزدیک جنس کا ایک ہونا ادھار کو حرام نہیں کرتا۔ اور جس نے اس مسئلے میں یہ تعلیل کی (علت بیان کی) کہ اجارہ ہذا دَین (قرض) کے بدلے دین کے معنیٰ میں ہے کیوں کہ عقد کے وقت دونوں منفعتیں معدوم ہیں تو یہ ادھار کے عوض ادھار کی بیع ہوئی، صحیح نہیں۔ کیوں کہ دَین انسان کے ذمہ میں موجود اس شے کا نام ہے جسے عقد کے مقتضیٰ میں تبدیلی کر کے مقررہ مدت تک مؤخر کیا گیا ہو باقی رہی وہ چیز جس کا وجود ہی نہ ہو اور اس کا پایا جانا ایک وقت تک مؤخر ہو تو اس کو دَین نہیں کہتے۔ اس مسئلے کی سمجھ درحقیقت شیخ ابو منصور ماتریدی کے بیان سے آتی ہے اور وہ یہ کہ اجارہ ایسا عقد ہے جسے قیاس کے برخلاف لوگوں کی عام حاجت کی وجہ سے جائز ٹھہرایا گیا ہے اور جب اجارہ میں معقود علیہ اور اجرت کی ایک ہی جنس ہو تو حاجت واقع نہ ہوئی لہٰذا اس صورت میں عقد اجارہ قیاس کے اصول پر ناجائز باقی رہا۔ اور جب جنس مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے لہٰذا اجارہ جائز ہوگا

اس سلسلے میں غلام اور باندی دونوں مساوی ہیں چنانچہ غلام کا ایک مہینہ کی خدمت کے لئے اگر اجارہ کیا بعوض اس کے کہ اس کی باندی ایک مہینہ تک غلام کے مالک کی خدمت کرے گی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ منفعت کی جنس ایک ہی ہے۔ پھر خدمت کے عوض خدمت کے اجارہ میں اگر ایک فریق نے خدمت کی اور دوسرے نے نہ کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خدمت کرانے پر کوئی اُجرت واجب نہیں اور کرخی نے بیان کیا کہ اسے مثلی اجرت دینا ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے معقود علیہ منفعت کے مقابلے میں اسی کی جنس منفعت کو بدل ٹھہرایا۔ اور یہ بدل صحیح نہ ہوا تو گویا اس نے منفعت کے بدلے ایسی چیز کو ٹھہرایا جس کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا وہ بلا بدل (اجرت) کے مفت خدمت کرنے پر راضی تھا۔ اور جو کرخی نے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخدوم نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے اور منافع صحیح و فاسد ہر دو عقد سے قابل قیمت ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے کہ منافع اس فاسد عقد میں قیمتی ہوتے ہیں جس میں سرے سے بدل ذکر ہی نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی چیز اجارہ (کرایہ) پر لی اور اس کا عوض (کرایہ) بیان ہی نہ کیا۔ اور جب عوض کو مقرر کر دیا گیا جیسا کہ زیر بحث صورت میں ہے تو وصول شدہ منافع کا قیمتی ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اجارہ پر مشترک غلام کے بارے میں فقہا نے کہا ہے کہ جب اس سے خدمت لینے میں دونوں شریکوں نے باری مقرر کر رکھی تھی پھر اس نے ایک دن ایک شریک کی تو خدمت کی مگر دوسرے کی نہ کی تو اس کے واسطے کوئی اجر (معاوضہ) نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ (صرف ایک شریک کی خدمت) باہمی بدلہ نہیں بلکہ صرف ایک شریک کو خاص کرنا ہے۔

○ دو غلاموں کو دو مختلف کاموں کیلئے اجرت پر لینا جائز ہے مثلاً سلائی اور رنگریزی کیواسطے۔ کیونکہ جنس مختلف ہو گئی ہے اور امام کرخی نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے کہ ایک غلام جب دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مملوک ہو اور ایک شریک اپنے حصّے کا اجارہ دوسرے سے کرے تاکہ وہ غلام اس کے ساتھ اگلے ایک ماہ تک کپڑا سیئے اس شرط پر کہ شریک ثانی بھی اپنے حصے کا ماہ رواں میں شریک اول کے ساتھ کپڑا رنگنے کیلئے غلام کا اجارہ کرے تو یہ اجارہ ایک ہی غلام میں جائز نہیں اگرچہ کام مختلف ہیں۔ دو مختلف کاموں

میں اجارہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب دو غلاموں میں ہوا ہو اسلئے کہ یہ دونوں کی باہمی موافقت ہوگی کہ دونوں وہ کام کریں گے جو ان پر بغیر اجارہ کے واجب ہوگا اور یہ باری والا عقد اسوقت جائز ہوتا ہے جب باری مطلق منافع پر واقع ہو اور جب ایک شریک دوسرے پر منفعت کو معین کر دے تو عقد جائز نہیں ہوتا (واللہ عزوجل اعلم)

عقد کے رکن سے متعلق شرائط رکن سے متعلق پہلی شرط یہ ہے کہ رکن ہر ایسی شرط سے خالی ہو جس کو عقد نہ چاہتا ہو۔ اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو۔ چنانچہ کسی نے اگر اپنا مکان اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک مکان میں رہے گا پھر کرایہ دار کو سپرد کرے گا یا زمین اس شرط پر کرایہ پر دی کہ پہلے وہ خود کاشت کرے گا پھر زمین کرایہ دار کے حوالے کرے گا یا چوپایہ اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک سواری کرے گا یا کپڑا اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک خود پہنے گا پھر اسے کرایہ دار کے حوالے کرے گا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا مقتضیٰ نہیں اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے۔ نیز یہ عقد میں مشروط ایسی زائد منفعت ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں تو یہ منفعت ربا (سود) ہوگی یا ایسی منفعت ہوگی جس میں سود کا شبہ ہوگا یہ منفعت عقد کو فاسد کرنے والی ہیں۔

مسائل:۔ اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مکان کے اجارہ کرنے میں مکان پلستر کرانے اور مکان کا پرنالہ وغیرہ درست کرانے کی کرایہ دار پر شرط عائد کرنا، زمین کے اجارہ میں پانی کا کنواں، بدرو اور چشمہ وغیرہ ٹھیک کرانے یا نہر کھودنے کی شرط عائد کرنا اور غلام اور چوپائے کے اجارہ میں غلام کے کھانے اور چوپائے کے چارہ کی شرط عائد کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ تمام شرطیں عقد کے مقتضیٰ کے خلاف اور اس کے نامناسب ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ایک فریق کے واسطے زائد منفعت ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے مقررہ کرایہ کے عوض مقررہ مدت کے لیے مکان اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ (کرایہ دار) اس میں رہائش اختیار نہیں کرے گا تو اجارہ فاسد ہے اور کرایہ دار پر کوئی کرایہ لازم نہیں جب کہ وہ اس میں نہ رہا ہو اور اگر مکان میں رہا تو اس پر مکان کا اتنا مثالی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ اس اجارہ میں عقد کا فاسد ہونا تو ظاہر ہے۔ کیوں کہ کرایہ دار کا یہ شرط کرنا کہ وہ مکان میں نہیں رہے گا، عقد کے موجب کی نفی کرنا ہے اور وہ موجب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا اور اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عقد کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اور نہ عقد کے مناسب ہے لہٰذا یہ شرط فاسد ہوئی۔ باقی مکان میں نہ رہنے کی صورت میں سرے سے کرایہ کا واجب نہ ہوگا اور رہنے کی صورت میں مثالی کرایہ کا واجب ہونا بھی ظاہر ہے کیوں کہ فاسد عقود اجارہ میں مثلی اجر معقود علیہ سے منفعت اٹھانے پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محض معقود علیہ کے سپرد کر دینے یعنی تخلیہ (مکان کو خالی) کر دینے سے جیسا کہ فاسد عقد نکاح میں ہوتا ہے کیوں کہ تخلیہ کا مطلب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا ممکن بنا دینا اور اس سے فائدہ اٹھانے میں تمام موانع کو دور کر دینا اور یہ چیز فساد کی موجودگی میں ثابت نہیں ہو سکتی کیوں کہ شرعی طور پر معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے میں مانع موجود ہے تو یہ شرعی مانع بندوں کی جانب سے مانع یعنی غصب کے مشابہ ہوا بخلاف اجارہ صحیحہ کے کیوں کہ وہاں کوئی مانع نہیں ہوتا لہٰذا اجارہ صحیحہ میں معقود علیہ سپرد کرنا ثابت ہوتا ہے پھر اگر مستاجر معقود علیہ سے نفع نہ اٹھائے تو اس نے منفعت میں

اپنا ذاتی حق خود ساقط کر دیا لہذا اجرت میں آجر کا حق ساقط نہ ہوگا اور جب متاجر عقدِ فاسد کے ذریعے معقود علیہ سے فائدہ اٹھائے تو اس پر مثلی اجر واجب ہوتا ہے۔

باقی رہا صاحب کتاب الاصل کا یہ کہنا کہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار اگر مکان میں رہے تو اس پر اتنا مثلی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ تو اس میں تھوڑا سا اشکال ہے کیوں کہ ہمارے ائمہ ثلاثہ (تینوں ائمہ) کا صحیح موقف یہ ہے کہ اجارہ فاسد میں معقود علیہ سے نفع اٹھانے کے بعد مقررہ اجر اور مثلی اجر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں امام محمد نے یہ کہا ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے کم نہ ہو تو یہ اختلاف سمجھ نہیں آتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے کتاب الاصل میں مذکور اس مسئلہ کی یہ توجیہ کی ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے اس وقت کم نہیں ہوگا جب مقررہ اجر اور مثلی اجر ایک ہی ہوں۔ اور بعض مشائخ نے اس روایت کو ظاہری معنیٰ پہناتے ہوئے کہا ہے کہ عاقدین (ہر دو فریق) نے منافع کے مقابلے میں کوئی چیز گویا مقرر ہی نہیں کی کیوں کہ متاجر نے یہ شرط رکھی کہ وہ مکان میں رہائش نہیں اختیار کرے گا۔ اور نہ ہی معقود علیہ سونپنے کے مقابلے میں کوئی چیز ہے کیوں کہ عقد کے اندر فساد کی صورت میں مقابل (اجر معاوضہ) ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ متاجر جب مکان میں رہا تو اس نے ان منافع کو حاصل کیا جن کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں تھا لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا چاہے جتنا ہو جیسا کہ عقد میں سرے سے اجر کا ذکر نہ کرتا تو مثلی اجر واجب ہوتا مگر امام محمد نے کہا کہ وہ مقررہ اجر (کرایہ) سے کم نہ ہو کیوں کہ متاجر (کرایہ دار) نفع اٹھائے بغیر مقررہ اجر دینے پر رضامند تھا تو نفع اٹھانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مقررہ اجر دینے پر رضامند ہوگا۔

○ اگر کسی نے اپنا مکان یا زمین یا غلام یا چوپایہ اجارہ پر دیا اور یہ شرط رکھی کہ متاجر (بعد از اجارہ) واپس کر دے گا تو یہ شرط جائز ہے کیوں کہ متاجر کا معقود علیہ کو واپس سپرد کرنا عقد کے مقتضیات (لازمی تقاضوں) میں سے ہے۔ کیا آپ جانتے نہیں کہ یہ چیز بغیر شرط کے بھی ثابت ہوتی ہے تو یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کی تاکید کے لئے ہوئی نہ کہ اس کے مخالف۔ بس یہ شرط ایسے ہی ہو گئی جیسے اس نے مکان اس شرط سے کرایہ پر دیا کہ متاجر مکان کی منفعت کا مالک ہوگا۔

○ اگر آجر نے اس شرط پر اجارہ کیا کہ متاجر (کرایہ دار) پیشگی اجرت دے یا متاجر پر یہ شرط عائد کی کہ وہ اجرت دینے کے لئے کوئی شے رہن رکھے یا ضامن دے تو یہ شرط جائز ہے جب کہ رہن معلوم ہو اور ضامن موجود ہو کیوں کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اگرچہ عقد کا مقتضیٰ نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کیا لہذا یہ شرط جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں جائز ہے۔

عقدِ اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط

عقد اجارہ کے لازم ہونے کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عقد ہذا کے لازمی طور پر منعقد ہونے کی شرائط سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے

کی شرائط سے ہے۔

لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط (۱) لازم عقد کے منعقد ہونے کی پہلی شرط تو یہ ہے کہ عقد صحیح ہو کیوں کہ فاسد عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ ٹوٹنے کا مستحق ہوتا ہے تاکہ عقد میں فساد رفع ہو اور شرعی حکم ثابت ہو چہ جائیکہ وہ جائز ہو۔

۲۔ عقد کے بطور لازم منعقد ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت پر دی گئی شے میں عقد کے وقت یا قبضہ کے وقت کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے فائدہ اٹھانے میں خلل ڈالتا ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب ہوا تو عقد لازم نہ ہوگا جس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ فقہاء نے کہا ہے کہ خدمت کے لئے اجرت پر لے گئے غلام کے بارے میں جب یہ بات معلوم ہو کہ وہ چور ہے تو مستاجر کو اس امر کا حق ہے کہ وہ اجارہ کو توڑ دے کیوں کہ معقود علیہ کا صحیح سلامت ہونا بطور دلالت مشروط ہے تو معقود علیہ کی سلامتی صریح طور پر مشروط چیز کی مانند ہوگی جیسا کہ عین شے کی بیع میں مبیع کا صحیح سلامت ہونا شرط ہوتا ہے۔

۳۔ اجارہ پر لی گئی چیز کو مستاجر نے دیکھ لیا ہو چنانچہ کسی نے اگر ان دیکھے مکان کو اجارہ پر لیا پھر اس کو دیکھا اور پسند نہ آیا تو وہ اسے رد کر سکتا ہے کیوں کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہٰذا اس میں دیکھنے کا اختیار خیار الرویۃ ثابت ہوگا جیسا کہ عین چیز کی بیع میں ثابت ہوتا ہے۔ بعد میں دیکھنے پر اگر مکان پسند آگیا تو کرایہ دار کا یہ اختیار خیار الرویۃ باطل ہوگیا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مبیع کو دیکھنے کے بعد خیار باطل ہو جاتا ہے۔

عقد کے باقی رہنے کی شرائط: عقد لازم کے باقی رہنے سے متعلق دو شرائط ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ اجرت پر دی گئی چیز اس بات سے محفوظ ہو کہ اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو اس سے نفع اٹھانے میں مخل (مانع) ہو۔ اگر بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہوگیا جو اس سے نفع اٹھانے میں مخل ہے تو عقد بطور لازم باقی نہیں رہیگا۔ چنانچہ کسی نے اگر خدمت کے واسطے غلام یا سواری کے لیۓ چوپایہ یا رہائش کے واسطے مکان اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر غلام بیمار پڑ گیا یا چوپایہ لنگڑا ہوگیا یا مکان کی کوئی دیوار گر گئی تو مستاجر (کرایہ دار) کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ برخلاف عقد بیع کے جب کہ مبیع (فروخت شدہ شے) میں مشتری کے قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو جائے تو مشتری مبیع کو رد نہیں کر سکتا۔ عقد اجارہ اور عقد بیع میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں تو گویا منافع کے اجزاء میں سے ہر جُز نئے سرے سے معقود علیہ ہوا۔ پھر جب اجرت پر لی گئی چیز میں عیب پیدا ہوگیا تو یہ عیب عقد کے بعد اور قبض سے پہلے ہوا اور ایسا عیب عین شے کی بیع میں عقد کے قبول اور عدم قبول میں اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی اختیار کو ثابت کرے گا۔ پس ان دونوں عقدوں میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

جب مستاجر کے لیۓ عقد کو باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار ثابت ہوگیا۔ تو اگر اس نے عقد کو نہ توڑا بلکہ تمام مدت اجارہ کو باقی رکھا تو اس پر پوری پوری اجرت واجب ہوگی کیوں کہ وہ عیب کے باوجود

معقود علیہ پر رضا مند ہو گیا لہٰذا اس پر پورا بدل لازم ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مکمل ثمن لازم ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع میں عیب پر مطلع ہو جاتے اور عیب دار بیع پر راضی رہے اور اگر متاجر کے عقد توڑنے سے پہلے پہلے عیب دور ہو گیا بایں طور پہ غلام صحت مند ہو گیا یا چوپائے کا لنگڑاپن دور ہو گیا یا مالک مکان نے گری ہوئی دیوار کو بنا دیا تو متاجر کا خیار (عقد کو رکھنے یا توڑنے کا اختیار) باطل ہو گیا کیونکہ خیار کا موجب (باعث) دور ہو گیا ہے اور عقد پہلے سے قائم ہے لہٰذا خیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار) ختم ہو جائیگا۔

متاجر کو یہ اختیار اس وقت حاصل ہے جب کہ عیب ایسا ہو جو کرایہ پر لی گئی شے سے نفع اٹھانے میں مانع ہو اور اگر وہ عیب نفع اٹھانے میں نقصان دہ اور مانع نہ ہو تو عقد بطور لازم باقی رہے گا اور متاجر کو توڑنے کا اختیار نہ ہوگا جیسے کرایہ پر لیئے گئے غلام کی جب ایک آنکھ چلی جائے تو متاجر کو اسے لوٹانے کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ ایک آنکھ کا چلا جانا اس سے خدمت لینے میں مانع نہیں یا چوپائے کے بال گر جائیں یا کرایہ کے مکان کی حویلی کی دیوار گر جائے جس سے مکان کی رہائش میں نفع نہیں اٹھایا جاتا تو متاجر عقد کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ عقد منفعت پر وارد ہوا ہے نہ کہ عین شے پر۔ اس لیئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں منفعت میں کوئی نقصان نہیں ہوا بلکہ عین شے میں نقصان ہوا اور اجارہ کے باب میں عین شے معقود علیہ نہیں ہوتی۔ اور معقود علیہ عین کا تغیّر عقد توڑنے کے اختیار کو ضروری نہیں ٹھہراتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو معقود علیہ سے نفع اٹھانے کو نقصان پہنچائے۔ کیوں کہ عیب جب نفع اٹھانے میں نقصان دہ ہوگا تو نقصان معقود علیہ (منفعت) کی طرف لوٹائے گا جو اختیار مذکور کو واجب کر دے گا تو اب متاجر کو حق ہے کہ وہ عقد کو توڑ دے پھر متاجر کو عقد فسخ کرنے کا حق اس وقت حاصل ہے جب مؤاجر حاضر (موجود) ہو اور اگر مؤاجر غائب ہو اور اجارہ پر دی گئی شے میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو عقد توڑنے کے حق کو واجب ٹھہراتا ہے تو متاجر عقد فسخ نہیں کر سکتا کیوں کہ عقد اسی وقت فسخ ہو سکتا ہے جب ہر دو عاقد (فریق) خود موجود ہوں یا ان کے قائم مقام موجود ہوں۔

مسائل: ہشام نے امام محمدؒ سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی معین فصل کاشت کرنے کے لیئے ایک سال کے واسطے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی پھر وہ فصل کاشت کی تو فصل کو اولوں وغیرہ کی کوئی ناگہانی آفت پہنچ گئی جس نے ساری فصل کو ضائع کر دیا اور اس قسم کی فصل کے دوبارہ کاشت کرنے کا وقت نہ رہا تو امام محمد نے کہا کہ اگر وہ کوئی فصل کاشت کرنا چاہے جس کا نقصان زمین کے لیئے معین فصل سے کم ہو یا اس کی مثل ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے ورنہ اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اسے گزشتہ مدت کا اجر دینا لازم ہوگا کیونکہ متاجر جب عقد میں مذکور فصل کے کاشت کرنے سے عاجز آ گیا تو اب اجارہ کو پورا کرنا اسے نقصان پہنچاتا ہے۔

اسی طرح کرایہ کی پن چکی میں جب پانی کی کمی واقع ہو جانے اور پانی اتنا کم ہو جائے کہ چکی اپنی پسائی کی عام مقدار کے نصف سے بھی کم آٹا پیسنے لگے تو یہ بھی عقد کو فسخ کر دینے والا عیب ہے۔ کیوں کہ متاجر اس صورت میں نقصان اٹھائے بغیر عقد کو پورا نہیں کر سکتا۔

○ اگر کل مکان گر گیا یا پن چکی سے پانی بالکل منقطع ہوگیا یا زمین سے پانی کا رابطہ کٹ گیا تو اس مسئلہ میں روایات کا اشارہ مختلف حکموں کی طرف ہے۔ بعض روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عقد ٹوٹ جائے گا کیونکہ کتاب الاصل میں اجارہ کی بحث کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ جب کل مکان ساقط ہو جائے تو کرایہ دار اس مکان سے نکل سکتا ہے مالک مکان چاہے موجود ہو یا غائب۔ تو یہ چیز اجارہ کے ٹوٹنے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ کرایہ دار کے لیے مالک مکان موجود نہ ہونے کے باوجود مکان سے نکلنے کی اجازت دی گئی ہے اور اگر اجارہ نہ ٹوٹتا تو ٹوٹنے کا جائز ہونا مالک مکان کی آمد پر موقوف رہتا اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکان سے مطلوبہ منفعت مکان کے گرنے کے باعث باطل ہوگئی ہے کیوں کہ مکان سے مقصود بذریعہ رہائش نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصود باطل ہو چکا ہے تو چونکہ معقود علیہ ہلاک ہو چکا ہے اس لیے عقد فسخ ہو جائیگا جب کہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقد تو نہیں فسخ ہوتا لیکن متاجر کے لیے فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ جب کوئی آدمی کسی مکان کی رہائش پر صلح کرے پھر وہ مکان گر جائے تو عقد صلح فسخ نہیں ہوتا۔ اور ہشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر وہ مکان اتفاق سے گر گیا تو آجر (مالک مکان) نے اسے دوبارہ بنا دیا مالک کے دوبارہ مکان تعمیر کر دینے کے بعد متاجر (کرایہ دار) اگر کہتا ہے کہ مجھے اب اس مکان کی حاجت نہیں تو امام محمد فرماتے ہیں کہ کرایہ دار کو یہ حق حاصل نہیں بلکہ عقد کو پورا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر دوبارہ متاجر تو مکان کو لینے پر تیار ہو مگر مالک مکان انکار کرے تو مالک کو بھی یہ اختیار نہیں۔ یہ چیز گویا اس صراحت اور وضاحت کے قائم مقام ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہوا۔ اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ گرنے کے بعد بھی مکان اس پوزیشن میں ہے کہ اس سے مجموعی طور پر رہائش کا فائدہ اٹھایا جائے۔ بایں طور کہ کرایہ دار مکان میں کوئی خیمہ گاڑ لے تو اس طرح معقود علیہ منفعت سرے سے ختم نہ ہوئی اس لیے عقد فسخ نہ ہوگا کیوں کہ مکان کی کل منفعت اگرچہ فوت (ختم) ہوگئی ہے لیکن اس کا فوت ہونا اس طرح ہے کہ اسے واپس لوٹانے کا تصور کیا جا سکتا ہے اور منفعت کے لوٹنے کا اتنا تصور عقد کو باقی رکھنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو خریدے اور وہ قبضہ سے پہلے ہی بھاگ جائے تو عقد بیع فسخ نہیں ہوتا کیوں کہ غلام کے واپس آنے کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایسا عقد جو یقین کے ساتھ منعقد ہو وہ فائدہ کے گمان کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ کیوں کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی جیسا کہ یقین کے ساتھ غیر ثابت چیز شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب قدوری نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ مکان سے مطلوبہ منفعت باطل ہوگئی ہے اور مکان میں خیمہ گاڑ کر سکونت کا نفع اٹھانا مکان سے مطلوبہ منفعت نہیں ہوا کرتی لہذا خیمے کی منفعت کے باقی رہنے پر عقد کے باقی رہنے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور ہشام سے مروی امام محمدؒ کی اس روایت کہ مالک مکان جب مکان کو دوبارہ بنا دے تو عقد فسخ نہیں ہوتا، کے بارے میں صاحب قدوری نے کہا کہ مالک مکان نے جب دوبارہ مکان کو بنا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں عقد فسخ نہیں ہوا تھا اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے فسخ کا حکم لگا دیا گیا ہو لہذا مالک کو مکان سونپنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور حقیقت میں عقد کے باقی رہنے کے باوجود ظاہر میں عقد کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانے میں

کوئی چیز مانع نہیں۔ جیسا کہ ایک آدمی نے بکری خریدی اور وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہی مرگئی لیکن مشتری (خریدار) نے اس کے چمڑے کو رنگ چڑھایا تو بکری کی موت کے باعث ظاہری طور پر عقد کے ٹوٹ جانے کے حکم کے بعد بھی عقد کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا اسی طرح یہاں ہے اور جب عقد باقی رہا تو مالک کو سپرد کرنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور دوبارہ تعمیر سے پہلے چونکہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ درحقیقت عقد فسخ نہیں ہوا لہٰذا ظاہر حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ امام محمدؒ نے کرایہ پر لی گئی کشتی کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ ٹوٹ جائے اور اس کی تمام تختیاں الگ الگ ہو جائیں پھر مالک اس کشتی کو بنا دے تو اسے کرایہ دار کو سونپنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ گویا امام محمد نے کشتی کے اجارہ اور مکان کے اجارہ میں فرق کیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کشتی میں عقد حقیقی طور پر فسخ ہو چکا ہے کیوں کہ کشتی میں اصل چیز صناعت یعنی جوڑائی ہے اور تختیاں جوڑائی کے تابع ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی لکڑی کو غصب کرے پھر اس لکڑی سے کشتی بنالے تو وہ کشتی کا مالک ہو جاتا ہے تو گویا تختیوں کا جوڑنا دوسری کشتی بنانے کے قائم مقام ہے لہٰذا مالک کو کشتی کرایہ دار کو دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ بخلاف مکان کے کیوں کہ مکان کا صحن یا پلاٹ تعمیر کے تابع نہیں بلکہ مکان میں اصل چیز اس کا صحن اور پلاٹ ہے تو مالک نے جب دوبارہ مکان کو بنایا تو گویا اس نے اسی گرنے والے عین مکان کو بنایا لہٰذا اسے مکان کرایہ دار کو دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

○ امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے ایک سال کے لیے پانی کی چکی کرایہ پر لی۔ چھ ماہ گزرنے کے بعد پانی منقطع ہو گیا مگر اس نے چکی کو اپنے پاس روکے رکھا یہاں تک کی عقد کی مدت گزر گئی تو اس پر گذشتہ چھ ماہ کا کرایہ واجب ہوگا اور باقی مدت کا کرایہ واجب نہ ہوگا کیونکہ چکی کی معقود علیہ منفعت ختم ہوگئی تو عقد فسخ ہو گیا۔ امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر چکی سے بغیر پیسنے کے بھی کسی قسم کا نفع اٹھایا جاسکتا ہو تو اس پر اتنا کرایہ واجب ہوگا جتنا اس نے نفع اٹھایا کیوں کہ معقود علیہ چکی سے جو کچھ بچ گیا تھا اس کا عقد میں حصہ ہے تو اس نے جتنا نفع اٹھایا اتنے حصے کا کرایہ واجب ہوگا۔

○ مالک مکان (موآجر) نے اگر ایک کمرے کے سوا باقی مکان کرایہ دار کے سپرد کر دیا پھر مالک نے یا کسی دوسرے نے کرایہ دار کو اس کمرے کے استعمال سے روک بھی دیا تو کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس نے معقود علیہ مکان کے بعض حصے سے نفع اٹھایا ہے اور بعض سے نہیں۔ لہٰذا اس کمرے کا کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس جتنے حصے سے اس نے رہائش کا نفع نہیں اٹھایا اور کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کمرے کے بغیر مکان کو لینے سے انکار کر دے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ مکان پر قبضہ کے بعد جب یہ صورت حال پیش آئے تو اجارہ کو فسخ کر دے کیوں کہ معقود علیہ منافع کی صفت بٹ گئی ہے اور صفت کا بٹ جانا مستاجر کے اختیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کے اختیار) کو واجب ٹھہراتا ہے۔

○ اگر کسی نے ایک مکان ایک مقررہ مہینے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا مگر اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ مقررہ مدت میں سے کچھ دن گزر گئے پھر وہ باقی مدت میں مکان لینا چاہے تو لے سکتا ہے البتہ اسے یہ حق نہیں کہ عقد کا انکار کر دے اسی طرح کرایہ دار نے اگر مالک سے مکان طلب کیا ہو اور اس نے پہلے تو دینے سے انکار

کیا ہو گر پھر دینا چاہتا ہو تو دے سکتا ہے۔ متاجر (کرایہ دار) نہ لینے کا مجاز نہیں کیوں کہ نہ لینے کا اختیار اس وقت ثابت ہوتا ہے جب مکان پر قبضہ کے بعد اس کی مجتمع صفت میں تبدیلی آجائے اور یہاں عقد جب واقع ہوا ہے تو منافع کے متفرق ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہے کیونکہ منافع تھوڑے تھوڑے اور ساعت بساعت پیدا ہوتے ہیں تو اس طرح منافع کا ہر جزو بطور نئے عقد کے معقود علیہ کی مانند ہوا لہٰذا منفعت کا پہلا جزو ایک عقد سے دوسرا جزو دوسرے عقد سے مملوک ہوا اور جس چیز کا دو عقد ونسے مالک بنایا جائے پھر ایک عقد میں اس کا سونپنا مشکل ہو جائے تو ایک عقد دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتا۔

٥ اگر کسی نے دو مکانوں کو کرایہ پر لیا پھر ان میں سے ایک مکان گر گیا یا کسی نے کرایہ دار کو ایک مکان سے منع کر دیا یا ایک مکان میں کوئی عیب پیدا ہو گیا تو کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں مکانوں کو چھوڑ دے کیونکہ عقد اجارہ ایک ہی سودا میں دونوں مکانوں پر واقع ہوا تھا اور اب وہ مجتمع صفت تبدیل ہو گئی ہے لہٰذا کرایہ دار کے لئے عقد توڑنے کا اختیار ثابت ہوگا (واللہ عزّوجل اعلم)۔

۲۔ لازم عقد اجارہ کے باقی رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی عاقد کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر نہ پیش آجائے۔ اگر عاقدین میں کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر (عیب) پیش آگیا تو عقد بطور لازم باقی نہ رہے گا اور اسے (صاحب عذر عاقد کو) یہ حق ہوگا کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور یہ عذر پیش نہ آنے کی شرط ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے کی شرط نہیں اور اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ عقد اجارہ احناف کے نزدیک عذروں سے فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونیکا بیان

عاقدین میں سے کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے میں کوئی عذر پیش آجائے تو احناف کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے لہٰذا بیع کی دوسری قسم یعنی اعیان کی بیع کی مانند لازم ہوگا اور ان دو عقدوں کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہٰذا فسخ بھی نہیں ہوگا مگر دونوں عاقدوں کے اتفاق سے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ عذر پیش آنے کے وقت انسانی حاجت اور مجبوری عقد کے فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ عذر پیش آنے کے باوجود اگر عقد کو لازم قرار دیا جائے تو صاحب عذر عاقد کو ضرر (نقصان) لازم آئیگا جو عقد سے اسے لازم نہیں آتا جیسا کہ ہم انشاء اللہ فسخ عقد کے باعث عذروں کی تفصیل میں بیان کرینگے تو یہ عقد کا فسخ درحقیقت ضرر (نقصان) کے پہنچنے سے بچنا ہے اور صاحب عذر کو نقصان سے بچنے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے یہ ٹھیک ہے لیکن اب وہ (صاحب عذر) عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہے بسوائے اس کے کہ لاحق ہونے والے نقصان کو اٹھا کر عقد کو جاری رکھے جو نفس عقد سے اس پر واجب نہیں ہوتا تھا لہٰذا اس حالت میں عقد

کے فسخ کا احتمال (امکان) پیدا ہوگیا جیساکہ عین شے کی بیع میں اس وقت عقد کے فسخ کا احتمال پیدا ہوجاتا ہے جب خریدار بیع شدہ چیز میں عیب پر مطلع ہوجائے اور جیسے کرایہ پر لی گئی شے میں عیب پیدا ہوجائے تو عقد فسخ ہوجاتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے اس کہنے کہ "عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہٰذا فسخ بھی دونوں کے اتفاق ہی سے ہوگا" کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس وقت ہے جب عاقد عقد کے اقتضاء کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز نہ ہوا اور یہاں زیر بحث صورت میں صاحب عذر عاجز ہوجاتا ہے لہٰذا عقد کے فسخ پر دونوں کی رضامندی ضروری نہیں۔ جیساکہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے علاوہ ازیں کرایہ پر لی گئی شے میں عیب کے پیدا ہوجانے کے باوجود عقد کے فسخ (توڑنے) کرنے سے انکار کرنا عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے مناسب نہیں کیونکہ یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس آدمی کے دانت میں درد ہوا اور وہ دانت کو نکلوانے کے لئے ایک آدمی کا اجارہ کرے (کرایہ پر لے) پھر دانت میں درد کا آرام آجائے تو اسے دانت نکلوانے پر مجبور کیا جائے اور جس آدمی کے ہاتھ میں خارش وغیرہ ہوا اور وہ ہاتھ کو کٹوانے کیلئے ایک آدمی کو اجارہ پر لے مگر بعد میں اس کی درد دور ہوجائے اور ہاتھ ٹھیک ہوجائے تو اسے ہاتھ کٹوانے پر مجبور کیا جائے اور یہ چیز عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے بری ہے۔ اور جب یہ امر ثابت ہوگیا کہ اجارہ عذر کے پیش آنے سے فسخ ہوجاتا ہے تو ضروری ہوا کہ ان عذروں کو تفصیل سے بیان کیا جائے جو حق فسخ (عقد کے توڑنے) کو ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم باری تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ عذر کبھی تو مستاجر (اجارہ یا کرایہ پر لینے والے) کو پیش آسکتا ہے، کبھی مؤاجر (اجارہ یا کرایہ پر دینے والے) کو اور کبھی مستاجَر (کرایہ پر لی گئی شئے) کو لاحق ہوسکتا ہے۔

مستاجر کو پیش آمدہ عذر مستاجر یعنی کرایہ دار کو پیش آنے والے عذر یہ ہیں کہ وہ مفلس ہوجائے اور بازار سے اٹھ جائے یا سفر (باہر جانے) کا ارادہ رکھتا ہو یا پیشہ ورانہ کام سے زراعت کی طرف منتقل ہوجائے یا زراعت سے تجارت کی طرف منتقل ہوجائے یا ایک کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کرلے کیونکہ مفلس آدمی دوکان سے نفع نہیں اٹھا سکتا تو ایسی صورت یعنی عدم نفع کی صورت میں عقد کو باقی رکھنا، اسے ایسا نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہٰذا اسے (کرایہ دار کو) کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور جب اس نے اس سفر پر جانے کا پختہ عزم کرلیا تو تیاری کے باوجود سفر چھوڑنے میں بھی اس کا نقصان ہے۔ اس طرح اس کے سفر پر چلے جانے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں بھی اس کا خسارہ ہے کیونکہ اس طرح اس پر منفعت حاصل کئے بغیر اُجرت لازم ہوگی اور ایک کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا عموماً پہلے کام سے دل کھٹا ہونے اور پہلے کام میں رغبت نہ رہنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اب اگر ہم نے اُسے پہلا کام چھوڑنے سے منع کیا تو گویا ہم نے اسے نقصان پہنچایا اور اگر اس کے پہلا کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کرلینے کے باوجود بھی ہم نے عقد کو باقی رکھا تو ہم اس پر اس کے منفعت وصول کئے بغیر اجرت لازم ٹھہرائیں گے اور ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے اور اگر کرایہ دار نے ایک دوکان سے دوسری دوکان کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ کیا تاکہ دوسری دوکان میں بعینہٖ وہی کام کرے کیونکہ دوسری دوکان ایک تو سستی اور دوسرے کھلی ہے تو یہ عذر شمار نہ ہوگا کیونکہ بغیر نقصان اٹھائے پہلی دوکان سے منفعت اٹھانا اس کے لئے ممکن ہے۔ اور جب ایک

مرتبہ پہلی دوکان میں موجود منفعت کی مقدار پر راضی ہو چکا تو اب منفعت کی زیادتی باطل ہوگئی۔

مسائل ا۔ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی نے ایک آدمی کو ایسے کام کے لئے اجارہ (اجرت) پر لیا جس سے اپنے مال یا اپنے بدن میں نقصان برداشت کیے بغیر نفع نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن پھر اسے اس نقصان کا اندازہ ہوگیا تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے مثلاً ایک آدمی کو اس لیے اجارہ پر (بطور اجیر، مزدور) رکھا کہ وہ متاجر کے کپڑے دھوئے یا کپڑوں کی کٹائی کرے یا کپڑوں کو سیئے یا اس کے مکان کو گرائے یا اس کے درختوں کو کاٹے یا اس کے دانت نکالے یا اسے پچھنے لگائے، یا اس کی رگ کھولے یا زمین کاشت کرے یا اس کی ملکیت میں کوئی مکان بنائے یا تجارت کرے یا کنواں کھودے مگر بعد میں اس (متاجر) کا خیال ہوا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیئے تو اسے اس عقد اجارہ کو فسخ کرنے کا حق ہے اور اسے مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت کے عقد کو پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کیوں کہ کپڑے دھونا اور کپڑوں کی کٹائی پر مجبور کرنا مال میں متاجر کو نقصان پہنچانا ہے اور مکان کو گرانا یا درختوں کو کاٹنا مال کو تلف کرنا ہے، زراعت پر مجبور کرنا بیج کو ضائع کرنا ہے، مکان بنانے میں سامان کو ضائع کرنا ہے اور دانت نکلوانے یا پچھنے لگوانے یا رگ کھلوانے میں بدن کے ایک جزو کو تلف کرنا ہے اور ایسا کرنے میں متاجر کا نقصان ہے۔ کیوں کہ متاجر نے اس کام کے لیے یہ سمجھتے ہوئے اجارہ کیا تھا کہ وہ تھوڑا سا نقصان برداشت کر کے ایک بڑی مصلحت یا فائدہ حاصل کرے گا مگر جب اسے معلوم ہوا کہ اس کام میں اس کے لیے کوئی فائدہ اور مصلحت نہیں تو وہ کام اپنی ذات میں نقصان دہ باقی رہا لہٰذا عقد فسخ کر کے اس نقصان سے بچنا اس کا ضروری حق ہوا کیوں کہ انسان اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

○ اس طرح اگر کسی نے مکہ تک جانے کے لیے کرایہ پر اونٹ لیا مگر پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے نہیں جانا چاہیئے تو وہ اجارہ فسخ کر سکتا ہے اور اسے سفر پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیوں کہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ سفر اس کے واسطے نقصان دہ ہے تو اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس نے سفر پر جانے کے لئے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس کا ارادہ ملتوی ہوگیا تو بوجہ مذکور اس اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کا مالک حاکم (قاضی) سے یہ کہے کہ متاجر سفر چھوڑنا تو نہیں چاہتا البتہ اجارہ کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور حاکم اسے کہے کہ ابھی تو دیکھ کہ متاجر کیا کرتا ہے۔ پھر متاجر اگر سفر پر روانہ ہوا اور اونٹ کا مالک بھی اس کے ساتھ چلا تو اس کے واسطے پوری اجرت ہوگی۔

○ اگر مکان کا مالک حاکم سے یہ کہے کہ کرایہ دار سفر کا ارادہ نہیں رکھتا۔ یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا بہانہ تلاش کر رہا ہے تو حاکم متاجر (کرایہ دار) سے اس بات پر اللہ کی قسم اٹھوائے کہ وہ واقعی اس سفر کا ارادہ رکھتا ہے جس کا اس نے پختہ عزم کر رکھا ہے۔ کیوں کہ وہ فسخ عقد کے سبب یعنی سفر کے ارادہ کا دعوےٰ کر رہا ہے اور اس ارادہ پر گواہ پیش کرنا اس کے لیے ممکن نہیں لہٰذا اس کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جائے گی۔

○ اگر متاجر (کرایہ دار) شہر سے چند میل باہر نکلا پھر واپس لوٹ آیا تو مالک مکان نے کہا کہ اس نے

صرف اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے سفر پر جانے کا اظہار کیا ہے اور اب لوٹ آیا تو حاکم مالک مکان سے اس بات پر قسم لے گا کہ وہ (کرایہ دار) ایک خاص جگہ تک جانے کیلئے نکلا ہے اور لوٹ آیا ہے کیونکہ مالک مکان کا دعویٰ ہے کہ فسخ بغیر عذر کے واقع ہو رہا ہے اور وہ ہے ایک معلوم جگہ تک سفر کا ارادہ - اور کرایہ دار کے اس ارادہ پر اس کے لئے گواہ پیش کرنا ممکن نہیں کیونکہ کرایہ دار کے ارادہ کا علم صرف اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے لہٰذا مالک مکان کا دعویٰ قسم کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا -

○ اگر اونٹ کے مالک کو کہیں باہر جانا پڑ جائے تو اسے یہ حق نہیں کہ اجارہ کو فسخ کر دے کیونکہ مالک کا خود اونٹ کے ساتھ جانا عقد کی شرط نہیں - وہ اپنے سوا کسی دوسرے کو بھی اونٹ کے ساتھ بھیج سکتا ہے لہٰذا اس کا بیٹھ رہنا عذر نہیں بخلاف کرایہ دار کے نکلنے (سفر پر جانے) کے کیونکہ اونٹ کے کرایہ سے مقصود اس کا بذاتِ خود جانا ہے لہٰذا اس کا بیٹھ رہنا (سفر کا ارادہ ترک کر دینا) عذر ہو گا -

○ اگر کسی نے ایک آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری) پر لیا کہ وہ اس کے لئے کنواں کھود دے چنانچہ مزدور نے کچھ کھدائی کی تو نیچے سے سخت زمین آ گئی یا کوئی پتھر نکل آیا یا زمین کو اتنا نرم اور ریتلا پایا کہ اسے نقصان کا اندیشہ ہوا تو یہ باعث فسخ عذر ہو گا کیونکہ وہ عقد کے اقتضاء کے مطابق عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے - سوائے اس کے کہ نقصان اٹھا کر عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر واجب نہیں کیا -

○ ہشام نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ جس عورت نے قربانی کے دن بیت اللہ شریف کا طواف کرنے سے پہلے بچہ جنا اور اونٹ بان نے اس کے ساتھ ٹھہرنے سے انکار کر دیا تو یہ بھی اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر ہے کیونکہ عورت کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ طواف کے بغیر چلی جائے اور نفاس (زچگی) کی مدت تک قیام کرنے پر اونٹ بان کو بھی مجبور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اسے نقصان پہنچانا ہے اس لئے کہ حجاج کے قافلے عام طور پر اتنی مدت نہیں ٹھہرا کرتے لہٰذا اجارہ کے فسخ میں اس چیز کو عذر بنایا جائے گا اور اگر عورت نے یوم النحر (قربانی کے دن) سے اتنا پہلے جنا ہو کہ اس کے نفاس کی مدت سے حیض کی مدت کے برابر یا اس سے بھی کم مدت رہ گئی ہو تو اونٹ بان کو اس کے ساتھ ٹھہرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ حج سے فراغت کے بعد اتنی مدت عام طور پر حجاج کرام قیام کرتے ہیں -

مؤاجر کو پیش آمدہ عذر مثلاً یہ کہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے، اجرت پر کوئی شے دینے والے) پر ایسا گرانبار قرض چڑھ جائے جس کو اجرت دیئے گئے اونٹ یا زمین وغیرہ کو بیچے بغیر ادا کرنے کا کوئی راستہ نہ پاتا ہو جب کہ قرض عقد اجارہ سے قبل گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہو چکا ہو یا عقد اجارہ کے بعد گواہوں سے ثابت ہوا اور اگر عقد اجارہ کے بعد مؤاجر کے اقرار سے ثابت ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض قابلِ فسخ عذر ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد اقرار سے ثابت ہونے والے قرض سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس اقرار میں اس پر عقد توڑنے کا الزام لگایا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر انسان اپنے خلاف قرض کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا - اور مؤاجر کی جانب میں یہ عذر اس بنا پر ہے کہ احناف کے نزدیک مؤاجر کا اجرت پر دی گئی شے کو مستاجر کی اجازت کے بغیر بیچنے کا عقد نافذ نہیں ہوتا - بر خلاف امام شافعیؒ کے جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے -

جب عقد اجارہ کی موجودگی میں اجارہ پر دی گئی شے کا بیچنا جائز نہ ہوا تو قرض کو اجارہ کے فسخ میں عذر بنایا جائے گا۔ کیوں کہ اگر ابنار قرض کے بوجھ تلے دینے کے باوجود عقد اجارہ کو باقی رکھنا مواجر کو نقصان پہنچاتا ہے اس لیے کہ اسے قرض میں قید کر دیا جائے گا اور ایسے نقصان اٹھانے پر اسے مجبور کرنا جائز نہیں جو عقد میں شرط نہیں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاضی اسے کیسے قید کر سکتا ہے جب کہ وہ اجارہ پر دی گئی شے کے ذریعے قرض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ اس سے مستاجر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ قاضی اسے قید میں نہ ڈالے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی اس کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے سوا کوئی مال نہیں لہٰذا وہ اسے قید کر دے گا یہاں تک کہ حقیقت حال ظاہر ہو جائے اور قید میں اس کا نقصان ہے اس لیے کہ اس کے پاس کرایہ پر دی گئی شے کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اب رہا مستاجر کے حق کا معاملہ تو اس کا حق کرایہ پر دی گئی شے کی منفعت سے متعلق ہے نہ کہ عین شے سے اور قرض کی ادائیگی عین شے کی بدل یعنی عین شے کی قیمت سے ہو گی۔ لہٰذا اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اس عین شے کو بیچے اور ادائیگی قرض کا اہتمام کرے۔

مسائل: اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور اس کو آگے اجارہ پر دے دیا پھر اس شے میں عیب پر مطلع ہوا تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور عیب دار شے کو بائع (بیچنے والے) کی طرف لوٹا دے چاہے اجارہ پر لینے والا عیب کے باوجود اجارہ پر راضی ہو کیوں کہ آجر اس شے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر نقصان اٹھا کر اور وہ نقصان نہ لوٹانے کی صورت میں عیب دار مبیع کا ذمہ میں لازم ہو جاتا ہے۔

- اگر مواجر (اجارہ کنندہ مالک) نے سفر پر جانے کا ارادہ کیا یا شہر سے منتقل ہونے کا پروگرام بنایا اور ادھر اس نے اپنی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر دے رکھی تھی تو یہ (ارادہ سفر) اجارہ فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کی غیر حاضری میں زمین سے منفعت حاصل کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

- امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر مواجر (مالک) بیمار ہو جائے یا اس کے اونٹ کو کوئی بیماری لگ جائے تو وہ عقد اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ بیماری کے باوجود چوپائے کا استعمال کرنا اسے ہلاک کرنے اور طاقت سے زیادہ کام لینے کے مترادف ہے اور اس میں چوپائے کے مالک کا نقصان ہے اور نقصان عقد سے لازم نہیں ہوتا لہٰذا اس (مالک) کے لیے فسخ اجارہ کا حق ثابت ہو گا۔ اسی طرح مستاجر (کرایہ دار) بھی اونٹ کے بیمار ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کر سکتا ہے کیونکہ اونٹ کی بیماری سے اس کے منافع گھٹ جاتے ہیں لہٰذا یہ اس میں عیب ہوا۔ باقی رہا اونٹ کے مالک کے بیمار ہونے کی وجہ سے اجارہ کا فسخ ہونا تو اس کے بارے میں کتاب الاصل کی روایت کا ظاہر معنی تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ (مالک کا بیمار ہونا) فسخ کے لیے عذر نہ ہو۔ کیوں کہ اس کا بیمار ہونا زیادہ سے زیادہ اس کے ساتھ جانے میں مانع ہو سکتا ہے اور اونٹ کے ساتھ خود مالک کا جانا عقد سے لازم نہیں آتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ اونٹ بان کی بیماری اور اس کے (عمداً) بیٹھ جانے کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ اونٹ بان اپنے اونٹ کی حفاظت وغیرہ کے لیے خود ساتھ جاتا ہے مگر جب وہ بیمار ہو گیا تو وہ اپنے قائم مقام کسی دوسرے کو نہیں بھیج سکتا الا یہ کہ (مالی) نقصان برداشت کرے حالانکہ عقد نے اس پر نقصان لازم نہیں کیا۔ اس صورت میں وہ عقد فسخ کر سکتا ہے مگر اس وقت فسخ نہیں کر سکتا جب ساتھ جا سکتا ہو مگر نہ جائے تو اس پر لازم ہے کہ اپنی جگہ کسی دوسرے کو اونٹ کے ساتھ بھیج دے اور عقد فسخ نہ کرے۔

○ اگر کسی کاریگر نے یا عامل (مزدور) نے اپنے آپ کو کسی کاریگری یا کام کے لیے اجرت پر دیا پھر کہنے لگا کہ میں اس کام کو چھوڑ کر کوئی دوسرا کام کرنا چاہتا ہوں تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ معقود علیہ کام اس کے پیشہ ورانہ کام میں سے ہو مثلاً پچھنے لگانے والا ہو اور اپنے آپ کا اجارہ کرنے کے بعد کہے کہ میں اب اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں تو اسے اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسے کہا جائے گا کہ پہلے یہ کام کر پھر جو مرضی ہو کرتے رہو۔ کیونکہ عقد اس پر لازم ہو چکا ہے اور اس کام میں اس پر کوئی عار بھی نہیں کیوں کہ یہ اس کا پیشہ ہے اور اس کے یوں کہنے سے کہ "میں اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں" یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فی الحال اس کام کو چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ ایسا معقود علیہ کام پورا کرنے کے بعد بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر معقود علیہ کام ایسا ہو جو اجیر کا پیشہ اور مشغلہ نہ ہو بلکہ اس نے (کسی مجبوری کے تحت)، اپنے آپ کو اس کام میں جھونکا ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو اس کے لیے باعث ننگ ہو یا کوئی عورت ہو جو اپنے آپ کا بطور دایہ اجارہ کرے اور وہ ان خواتین میں سے ہو جن کے لیے دایہ بننا عیب اور عار ہو تو اس کے اہل خانہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اس اجارہ سے نکال لیں۔ اسی طرح وہ خود بھی دودھ پلانے سے انکار کر سکتی ہے کیونکہ جو آدمی گھٹیا پیشہ اور گھٹیا کام کرنے والوں میں سے نہ ہو، جب اس کام میں لگے تو اسے عار، شرم محسوس ہو گی۔ جب اس نے وہ کام کرنے کا ارادہ ترک کر دیا تو اب معقود علیہ منافع پورے کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھائے اسی طرح دایہ جب ان عورتوں میں سے ہو جو یہ کام نہیں کیا کرتیں تو اس کے گھر والے اجارہ کو فسخ کر سکتے ہیں کیوں کہ اس اجارہ سے انہیں شرم اٹھانا پڑے گی۔ اس قسم کی آزاد خواتین بھوکا رہنا قبول کر لیتی ہیں لیکن اپنے پستانوں کی کمائی نہیں کھاتیں لہٰذا اس عقد میں نقصان (عزت و آبرو کا نقصان) برداشت کیے بغیر منفعت کو نہیں سونپا جا سکتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کوئی آزاد عورت اپنے جوڑ اور مماثل آدمی کے بغیر کسی کم درجہ کے آدمی سے نکاح کرے تو اس وقت نہ اس عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے اور نہ اس کے ورثاء کو۔ کیوں کہ عقد نکاح عذر سے فسخ نہیں ہوتا اور وہ لازم ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس عقد اجارہ عذر کے سبب فسخ ہو سکتا ہے اگرچہ بطور لازم واقع ہو چکا ہو۔

○ اگر مالک مکان (موجر) کا اپنا رہائشی مکان گر جائے اور اس کے پاس کرایہ پر دیے ہوئے مکان کے علاوہ کوئی مکان نہ ہو۔ اب وہ اجارہ کو توڑ کر کرایہ پر دیے گئے مکان میں رہنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے واسطے ممکن ہے کہ کوئی دوسرا مکان کرایہ پر لے لے یا خرید لے لہٰذا اجارہ کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اس شہر سے منتقل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو تو بھی اجارہ فسخ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان کو اجارہ میں چھوڑ کر بھی جا سکتا ہے بخلاف مستاجر (کرایہ دار) کے جب وہ شہر ہذا سے جانا چاہے تو بوجہ مذکور اجارہ فسخ کر سکتا ہے۔

○ اگر کرایہ دار نے کوئی مکان خرید لیا اور اب کرایہ کا مکان چھوڑ کر اپنے ملکیتی مکان میں جانا چاہتا ہے تو یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنے مکان کو آگے کرایہ پر دے دے لہٰذا دوسرے مکان کا خریدنا یا کسی دوسرے مکان کا پانا کرایہ کے مکان میں عقد اجارہ توڑنے کے عذر کو واجب نہیں کرتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

اُجرت پر دی گئی شے کو پیش آمدہ عذر

۱- غلام کا آزاد ہونا اجارہ (اجرت، کرایہ پر دی گئی شے یا آدمی کو پیش آنے والے عذروں میں سے ایک عذر مثلاً یہ ہے کہ اجارہ پہ دیا ہوا غلام آزاد ہو جائے تو یہ غلام کا آزاد ہونا اجارہ کے فسخ میں عذر ہے۔ چنانچہ اگر کسی آدمی نے ایک سال کے واسطے اپنے غلام کو اجرت پر دیا جب چھ ماہ گزر چکے تو اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے یہاں عتق (غلام کی آزادی) کے نافذ ہونے میں کوئی شک نہیں کیوں کہ اعتاق (آزاد کرنا) اعتاق کے اہل کی طرف سے اعتاق کے محل یعنی مملوک غلام میں واقع ہوا ہے۔ اعتاق کے نفاذ میں اگر کوئی رکاوٹ ہے تو وہ متاجر کا حق ہے جو صرف غلام کو سونپنے سے منع کرنے میں موثر ہو سکتا ہے اور عتق کا نافذ ہونا غلام کو سونپنے کے امکان پر موقوف نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مفرور غلام کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوتا ہے۔ باقی رہا آزاد شدہ غلام کے لیے اجارہ کو باقی رکھنے یا توڑ دینے کا اختیار تو وہ اس وجہ سے ہے کہ عقد اجارہ منافع پر تھوڑا تھوڑا ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے۔ جوں جوں منافع پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد منعقد ہوتا رہتا ہے۔ تو آزادی کے بعد صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے نئے سرے سے عقد باندھا ہے لہٰذا اسے اجارہ قائم کرنے اور توڑنے کا اختیار رہے۔ اگر اس نے اجارہ فسخ کر دیا تو باقی مدت میں عقد باطل ہو جائے گا اور متاجر (اجرت پر لینے والے) سے باقی مدت کی اجرت (مزدوری) ساقط ہو جائے گی اور جو مدت گزر چکی ہے اس کی مزدوری مولی (غلام کے آقا) کے لیے ہوگی کیونکہ وہ مزدوری اس منفعت کا بدل ہے جو مولی کی ملکیت پر اس کے عقد سے حاصل کی گئی ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے اجارہ کو جائز (باقی) رکھا تو باقی مدت کی اجرت (مزدوری) غلام کے لیے ہوگی کیونکہ وہ اس منفعت کا بدل ہے جو اس کی آزادی کے بعد اس سے اٹھائی گئی ہے لہٰذا وہ مزدوری اسی کے لیے ہوگی۔

اگر آزاد شدہ غلام نے ایک مرتبہ اجارہ جاری رکھنے کی شق کو اختیار کر لیا تو اس کے بعد اسے عقد توڑنے کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس نے اجارہ کو اختیار کر کے عقد فسخ کرنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہٰذا اب حقِ فسخ دوبارہ نہیں مل سکتا۔ اس عقد میں تمام مزدوری کا لینا مولی کے لیے ہوگا غلام مزدوری نہیں لے سکتا الّا یہ کہ اپنے آقا کی طرف سے وکیل بن کر لے کیوں کہ اصل عاقد (عقد کنندہ) مولی ہے اور عقد سے متعلق حقوق عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب متاجر (کرایہ دار) نے پیشگی اجرت نہ دی ہو اور نہ غلام کے مولی نے اس پر پیشگی اجرت دینے کی شرط عائد کی ہو۔ اگر اس نے پیشگی اجرت ادا کر دی ہو یا مولی اس پر پیشگی ادائیگی کی شرط عائد کر چکا ہو۔ پھر غلام آزاد کر دیا جائے اور وہ اجارہ جاری رکھنے کے حق کو اختیار کرے تو اجرت تمام کی تمام مولی کے لیے ہوگی کیوں کہ وہ پیشگی اجرت یا پیشگی شرط کے باعث اجرت کا مالک بن چکا ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے حق فسخ کو اختیار کیا یعنی اجارہ توڑ دیا تو مولی نصف اجرت متاجر کو واپس کرے گا کیونکہ اجرت منفعت کے مقابلہ میں ہے اور اسے صرف نصف مدت منفعت اٹھانے کا موقع ملا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولی نے خود غلام کا اجارہ کیا ہو یا اسے ایک سال تک عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی اور اس نے اپنی ذات کا اجارہ کر لیا پھر چھ ماہ گزرنے پر مولی نے اسے آزاد کر دیا کیوں کہ مولی کی اجازت سے کیا ہوا غلام

کا عقد بذات خود مولیٰ کے کئے ہوئے عقد کی مانند ہے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر غلام نے اپنا عقد اجارہ کیا تھا پھر مدت کے اندر آزاد کر دیا گیا تو اسے یہ عقد جاری رکھنے کا اختیار نہیں کیونکہ "محجور" غلام کا عقد اجارہ بطور فاسد واقع ہوا تھا اور فاسد عقد میں جاری رکھنے کا اختیار شرعاً ثابت نہیں ہوتا لہٰذا نفس اعتاق کے ساتھ ہی یہ عقد باطل ہو گیا بخلاف "ماذون" غلام کے کئے ہوئے عقد کے۔

۲۔ بچے کا بالغ ہونا: اجرت (مزدوری، کرایہ) پر دی گئی شے یا انسان کو پیش آنے والے عذروں میں سے دوسرا عذر یہ ہے کہ بطور اجیر (مزدور، نوکر) کام کرنے والا بچہ بالغ ہو جائے جس کا اس کے باپ نے، باپ کے وصی نے، دادا نے، دادا کے وصی نے یا قاضی نے یا اس کے امین نے اجارہ کیا تھا اب اگر وہ بچہ مدت اجارہ کے دوران ہی بالغ ہو گیا تو یہ عقد فسخ کرنے کا عذر ہے۔ چاہے تو اجارہ کو جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے کیوں کہ بالغ ہونے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں، جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، بچے کا نقصان ہے۔ لہٰذا عقد کے تقاضا کے مطابق وہ عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے وہ اس نقصان کو برداشت کر کے عقد کو پورا کرے۔ جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہٰذا یہ بالغ ہونا عذر ہوا اور اگر مذکورہ ورثاء، اور سرپرستوں میں سے کسی نے بچے کے مال میں سے کسی چیز کو اجارہ پر دیا اور بچہ اس چیز کی مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ نفس کے اجارہ اور مال کے اجارہ کے درمیان اس فرق کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے کہ بچے کے مال کا اجارہ کرنا دراصل اس کے حق کی رعایت کرتے ہوئے مال میں تصرف کرنا ہے لہٰذا وہ بالغ ہونے پر اس تصرّف کو باطل نہیں کر سکتا۔ باقی رہا بچے کے نفس اور اس کی ذات کا اجارہ کرنا تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے بچے کو نقصان پہنچانا ہے۔ سرپرست کو بچے کی ذات کا اجارہ کرنے کا اختیار صرف اسے ادب اور تربیت سکھانے کی حیثیت سے ہے اور یہ ادب سکھانے کا اختیار بچہ کے بالغ ہونے سے ختم ہو گیا ہے لہٰذا وہ عقد کو توڑ سکتا ہے۔

مہنگائی عذر نہیں: اجرت پر دی گئی شے کی مثل اشیاء کی اجرت کا زیادہ ہونا یا اس کا مہنگا ہونا ایسا عذر نہیں جس سے عقد اجارہ فسخ ہو مگر وقف شدہ چیز کی اجرت بڑھ جائے تو سابقہ اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے چنانچہ ایک آدمی نے اگر اپنا ملکیتی مکان کرایہ پر دیا پھر اس جیسے مکان کا کرایہ بڑھ گیا تو مالک کو یہ اختیار نہیں کہ عقد اجارہ کو توڑ دے۔ البتہ وقف مکان کے اجارہ کو اس صورت میں توڑ سکتا ہے اور یہ توڑنا بھی وقف کی رعایت کرتے ہوئے ہو گا۔ اور یہ بات اس وقت ہے جب اس قسم کے مکانوں کا کرایہ بڑھ جائے لیکن جب کوئی آدمی پہلے کرایہ دار کو محض خراب کرنے کی نیت سے مکان کا زیادہ کرایہ دینے پر رضامند ہو تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ عقد اجارہ اس وقت فسخ ہو گا جب عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو۔ لیکن جب فسخ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد فسخ نہ ہو گا مثلاً یہ کہ اجارہ پر دی گئی زمین میں فصل کھڑی ہو اور ابھی کاٹی نہ گئی ہو کیوں کہ فصل اکھاڑ پھینکنے میں مستاجر کا نقصان ہے لہٰذا عقد فسخ نہ ہو گا بلکہ فصل کی کٹائی تک مثلی اجرت کے عوض اجارہ کو چھوڑ دیا جائے گا پس اجرت میں زیادتی کے وقت تک گزشتہ مدت کے لیے مقررہ اجرت واجب ہو گی۔ یہ بات اس وقت ہے جب وقف کی مثل شے کی اجرت میں مہنگائی اور زیادتی ہو جائے اور جب وقف کی مثل اشیاء کی اجرت میں کمی ہو جائے اجارہ فسخ نہیں ہو گا کیوں کہ مستاجر اجرت کی اس مقدار پر راضی ہے۔ دوسرے یہ کہ مہنگائی اور کرایوں میں اضافے کے وقت وقف شے کے اجارہ میں فسخ کا جواز وقف کی رعایت کے اعتبار سے ہے اور اجرتیں یا

کرائے کم ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے میں وقف کا نقصان ہے لہٰذا عقد فسخ نہیں ہوگا۔

انّا کے اجارہ میں عذر انّا کے اجارہ کو فسخ کرنے میں عذر مثلاً یہ ہے کہ بچہ اس کا دودھ نہ لے۔ اس عذر کے باعث فسخ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو بچے نے عقد کے تحت داخل دودھ کو حاصل نہیں کیا دوسرے اس صورت میں عقد کو باقی رکھنے میں بچے کا نقصان ہے۔ یا انّا (دایہ) حاملہ ہو جائے تو بھی اجارہ فسخ کیا جا سکے گا کیوں کہ حاملہ عورت کا دودھ بچے کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے۔ یا انّا چوری کرتی ہو کیوں کہ اس کے چور ہونے کی صورت میں بچہ کے گھر والوں کو اپنے سامان کے چوری ہونے کا خطرہ ہے یا وہ کھلم کھلا بدکار ہو، اس صورت میں وہ اپنی بدمعاشی میں مصروف رہے گی اور بچے کی نگہداشت نہیں کرے گی۔ یا بچے کے اہل خانہ سفر پر جانا چاہتے ہوں اور دایہ ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دے کیوں کہ انہیں سفر اختیار نہ کرنے پر مجبور کرنے میں ان کا نقصان ہے اور سفر پر چلے جانے کے بعد عقد باقی رکھنے میں بھی ان کا نقصان ہے۔ یا انّا بیمار ہو جائے کیوں کہ مریضہ کے دودھ سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور عورت بھی حالت مرض میں دودھ پلانے سے نقصان کا شکار ہو سکتی ہے لہٰذا جانبین (ہر دو فریق، عاقد) کی طرف سے اجارہ فسخ کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

○ بچے کے والدین یا گھر والے اگر انّا کو اپنی بدزبانی اور بدکلامی سے اذیّت (تکلیف) دیتے ہوں تو انہیں کہا جائیگا کہ اس چیز سے باز آ جاؤ۔ پھر اس کے باوجود اگر وہ اپنی بدکلامی سے باز نہ آئیں تو انّا اجارہ کو فسخ کر کے جا سکتی ہے کیوں کہ اذیّت پہنچانا ممنوع ہے اور اذیّت کا چھوڑنا ان پر لازم ہے۔ پس وہ اذیّت پہنچانے کو اگر نہ چھوڑیں تو عقد کے باقی رکھنے میں انّا کا نقصان ہے جو عقد سے لازم نہیں آتا۔ لہٰذا یہ چیز اجارہ کو توڑنے کے لیے عذر ہوگی۔

○ انّا کے خاوند کو اس امر کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس اجارہ سے نکال لے جب کہ وہ اجارہ اس کی مرضی اور اجازت سے نہ ہوا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس معاملے میں تھوڑی سی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ خاوند اگر ان لوگوں میں سے ہو جن کی بیویوں کا انّا بننا ان کے لیے باعثِ شرم اور سبکی ہو تو وہ اجارہ کو توڑ سکتا ہے کیوں کہ اس اجارہ سے اُسے عار دلائی جائے گی جس میں اس کا ہتک عزت کا نقصان ہے اور اگر وہ اس قسم کے لوگوں میں سے نہ ہو یعنی اس کی بیوی کا انّا بننا اس کے لیے باعثِ عار نہ ہو تو وہ اجارہ نہیں توڑ سکتا۔ کیوں کہ عقدِ نکاح سے عورت کے عضوِ مخصوص کے منافع اس کی ملکیت ہیں نہ کہ اس کے تھنوں کے منافع لہٰذا وہ اجارہ سے اپنے حق میں تصرّف کرنے والی ہے نہ کہ خاوند کے حق میں۔ یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں حالتوں میں خاوند کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے کیوں کہ عورت بچے کو اگر بچے والوں کے گھر میں دودھ پلائے تو خاوند اسے مکان سے نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر عورت اپنے خاوند کے گھر میں ہی بچے کو دودھ پلائے تو خاوند بچے کو اپنے گھر میں لانے سے منع کر سکتا ہے۔

پھر ان عذروں میں سے جن کا ہم نے تذکرہ کیا جب کوئی عذر پیش آ جائے گا تو عقدِ اجارہ خود بخود فسخ ہو جائیگا یا فسخ کرنا پڑے گا؟ اس سلسلے میں بعض فقہاء نے کہا کہ خود بخود فسخ ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ خود بخود فسخ نہیں ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ پیش آمدہ عذر کی کیفیت کو دیکھا جائیگا اگر وہ عذر شرعی طور پر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد جاری رکھنے سے عجز کو واجب ٹھہراتا ہو مثلاً اجارہ کا جاری رکھنا حرام ہو تو اجارہ از خود

فسخ ہو جائے گا جیسے داڑھ میں درد ہونے پر داڑھ کے اکھڑوانے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر درد کا آرام آجائے یا پھوڑے والے ہاتھ کو کاٹنے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر ہاتھ ٹھیک ہو جائے وغیرہ وغیرہ۔ اور اگر پیش آمدہ عذر عقد جاری رکھنے سے عجز (معذوری) کو واجب تو نہ ٹھہراتا ہو لیکن اس میں ایک قسم کا نقصان ہو جسے عقد نے لازم نہیں ٹھہرایا تھا تو عقد خود بخود نہیں فسخ ہو گا بلکہ فسخ کرنا پڑے گا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ عقد اجارہ کو فسخ کرنے کے لیے عدالت میں جانا ہو گا یا فریقین باہمی رضامندی سے عقد توڑ سکیں گے؟ تو اس بارے میں کتاب الاصل اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں بلکہ عاقد خود ہی اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اور کتاب الزیادات میں یوں مذکور ہے کہ اجارہ قاضی کے فسخ کرنے یا باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہو گا۔ کتاب الزیادات میں مذکور روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ اختیار ہے جو عقد کے مکمل ہو چکنے کے بعد عاقد کے لیے ثابت ہوا ہے لہٰذا قبضہ کے بعد بسبب عیب کے مبیع (فروخت شدہ شے) بائع کی طرف لوٹانے کے مشابہ ہے جب کہ کتاب الاصل اور الجامع الصغیر میں مندرج روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں تمام منافع کا یکدم مالک نہیں بنا جاتا بلکہ تھوڑے تھوڑے منافع کا مالک بنا جاتا ہے لہٰذا ان منافع میں عذر کا پیش آجانا بمنزلہ اس عیب کے ہے جو مبیع میں قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور جو عاقد کے لیے حق فسخ کو واجب کرتا ہے اور وہ عدالت کے فیصلے یا عاقدین کی باہمی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ زیر بحث صورت ہے۔ اور ہمارے بعض فقہاء نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ پیش آمدہ عذر اگر ظاہر ہو تو عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں اور اگر عذر دین (قرض) کی مانند پوشیدہ ہو تو عدالت میں جانا شرط ہے تاکہ عدالت میں عذر ظاہر ہو اور شک و شبہ دور ہو جائے۔ یہ تفصیل یا یہ طریقہ بہتر ہے اور مناسب یہ ہے کہ مواجر پہلے اجارہ پر دی گئی شے کو بیچے پھر عقد اجارہ کو فسخ کرے۔

فصل

اجارہ کی صفت کا بیان

اجارہ جب صحیح واقع ہو نیز خیار شرط، خیار رؤیت اور خیار عیب سے خالی ہو تو عام فقہاء کے نزدیک لازم ہونے والا عقد ہے لہٰذا بغیر معقول عذر کے فسخ نہ ہو گا اور قاضی شریح کا کہنا ہے کہ اجارہ غیر لازم عقد ہے جو بغیر عذر کے بھی فسخ ہو سکتا ہے کیوں کہ عقد اجارہ سے معقود علیہ شے کی صرف منفعت کو جائز ٹھہرایا جاتا ہے لہٰذا یہ اجارہ منگنی پر دی گئی شے کی مانند ہے اور عام فقہاء کے قول کی دلیل ہے کہ اجارہ میں ایک عوض کے بدلے منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے لہٰذا یہ عقد بیع کے مشابہ ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اوفوا بالعقود (اپنے کیے ہوئے عقدوں کو پورا کرو) جب کہ عقد کو فسخ کرنا (عقد توڑنا) عقد کو ایفاء یعنی پورا کرنا نہیں۔ علاوہ ازیں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ البیع صفقة او خیار۔ یعنی عقد بیع ایک سودا ہے یا خیار ہے۔ اس قول میں حضرت عمر فاروق رض نے بیع کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ بیع جس میں کوئی خیار (اختیار) نہیں ہوتا اور دوسری وہ

بیع جس میں عاقد کو اختیار ہوتا ہے اور اجارہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کی بھی دو قسمیں ہوں ایک قسم میں فسخ کا اختیار ہو اور دوسری قسم میں فسخ کا اختیار نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے جو بغیر کسی قید کے طے کیا جاتا ہے لہٰذا کوئی بھی عاقد (فریق) فسخ کا اختیار نہیں رکھتا مگر اس وقت اسے فسخ کا اختیار ہوتا ہے جب وہ نقصان اٹھائے بغیر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہو۔

فصل: حکم اجارہ کا بیان

عقد اجارہ تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا یا باطل ہوگا۔

صحیح اجارہ کے احکام

صحیح عقد اجارہ کے کئی احکام ہیں۔ جن میں بعض حکم اصلی اور بعض تابع ہیں۔

اصلی حکم: پھر اصلی حکم (اثر) میں تین قسم کی گفتگو یا بحث ہے ایک تو حکم کی اصل کا بیان) دوسرے حکم کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان تیسرے ثبوت حکم کی بحث کا بیان۔ چنانچہ حکم (عقد کے اثر اور نتیجے) کی اصل متاجر (کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت کا ثبوت اور آجر (اجارہ پر دینے والے یعنی مالک شے) کے لیے مقررہ اجرت (کرایہ، مزدوری) میں ملکیت کا ثبوت (ثابت ہونا) ہے کیوں کہ اجارہ عقد معاوضہ (جانبین سے عوض دینے کا معاملہ) ہے اس لیے کہ اجارہ منفعت کی بیع یعنی شے کی منفعت بیچنے کا نام اور بیع عقد معاوضہ ہوتی ہے لہٰذا اس عقد کا تقاضا ہے کہ دونوں طرف سے عوض میں ملکیت ثابت ہو۔ اصل حکم میں دوسری بحث حکم مذکور کے ثابت ہونے کے وقت کے بیان میں ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ عقد اجارہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو مطلق ہوگا یعنی اس میں اجرت جلدی یا پیشگی دینے کی شرط نہیں ہوگی یا اس میں اجرت جلد یا بدیر دینے کی شرط ہوگی۔ اب عقد اجارہ اگر مطلق ہو تو ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر حکم اجارہ ثابت ہوگا چنانچہ مواجر (مالک شے) کے لیے اجرت میں ملکیت اسی وقت میں ہو جائے گی جب متاجر (اجارہ پر لینے والے (کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت ثابت ہوگی اور یہ قول ہمارے حنفی ائمہ کا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق اجارہ کا حکم یہ ہے کہ عقد کے متصلاً بعد دونوں عوضوں میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ باقی رہا حکم عقد کے ثابت ہونے کی کیفیت کا بیان تو احناف کے نزدیک جیسے آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہوتی ہے اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا اور ساعت بساعت حکم ثابت ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تمام منافع کو موجود فرض کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور ان میں فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ اختلاف بھی ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت کا مالک نہیں بنا جاتا اور امام شافعی کے نزدیک اجرت میں ملکیت ثابت

ہو جاتی ہے ۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک عقد معاوضہ ہے اور بطور مطلق یعنی بغیر کسی قید کے پایا گیا ہے اور مطلق معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد کے بعد ملکیت دونوں عوضوں میں ثابت ہو جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے البتہ ملک کے لیئے ایک محل لازمی ہے جس میں فی الحال مدت اجارہ کے معلوم منافع ثابت ہوں لہذا عقد کو صحیح بنانے کے لیئے اُن منافع کو بطور حکم موجود بنایا جائے گا اور ضرورت وحاجت کے وقت واقعی معدوم شے کو بعض اوقات موجود فرض کیا جاتا ہے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ مطلق معاوضہ میں جب ایک عوض کے اندر ملکیت ثابت نہ ہو تو دوسرے عوض میں بھی ثابت نہ ہوگی کیوں کہ اگر صرف ایک عوض میں ملکیت ثابت ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو یہ حقیقی عقدِ معاوضہ نہ ہوگا کیونکہ ایک عوض کے مقابلے میں کوئی شے نہیں دوسرے یہ کہ مطلق عقود میں مساوات دونوں عاقدوں کا مطلوب ہوتا ہے اور اس وقت مساوات نہیں ہو سکتی جب ایک عوض میں ملکیت ثابت نہ ہو اور ملکیت ایک عوض یعنی مدت اجارہ کے منافع میں ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ وہ منافع حقیقت میں معدوم ہیں لہذا اجرت میں بھی فی الحال ملکیت ثابت نہ ہوگی تاکہ مطلق معاوضہ بن سکے ۔

اُجرت کے واجب ہونے کا وقت :۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا پہلے تو یہ خیال تھا کہ اجرت پوری مدتِ اجارہ گزرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ زمین کے ایک سالہ یا دس سالہ اجارہ (ٹھیکہ) میں مدت گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے اور یہی رائے امام زفر کی ہے مگر پھر اس خیال اور رائے سے رجوع کر لیا اور کہا اجرت دن بدن واجب ہوتی ہے ۔ اور مسافت کے اجارہ میں مثلاً یہ کہ مکہ تک جانے اور واپس آنے کے لیئے اونٹ کرایہ پر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ کرایہ دار پر اجرت کا دینا اس وقت تک لازم نہیں جب تک کہ مکہ سے واپس نہ آجائے اور یہی قول امام زفر کا ہے ۔ پھر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ کرایہ دار ساتھ ساتھ مسافت طے کرنے کے مطابق اجرت دیتا جائیگا ۔ امام کرخی کا اس مسئلے میں موقف یہ ہے کہ ہر منزل کا کرایہ منزل پر پہنچنے کے بعد ادا کرے گا اور یہی قول امام ابویوسف اور امام محمد کا ہے ۔ امام ابوحنیفہؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام مدت یا مسافت کے منافع معقود علیہ ہونے کی حیثیت سے ایک ہی چیز ہیں تو جب تک ان تمام منافع کو وصول نہ کر لیا جائے ان کے عوض (اجرت) میں سے کوئی شے واجب نہ ہوگی ۔ جیسے کوئی آدمی کسی درزی کا کپڑے سلوانے کے لیئے اجارہ لے اور وہ کچھ کپڑا سیلئے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا اور اس طرح دھوبی اور رنگساز بعض کپڑے کو دھوئے یا رنگ کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ۔ امام صاحب کے دوسرے قول جو مشہور بھی ہے کی وجہ یہ ہے کہ بدل یعنی منفعت کی ملکیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑی تھوڑی پیدا ہو رہی ہے لہذا وہ جس طرح تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہو رہی ہے اس طرح تھوڑی تھوڑی کا مالک بن رہا ہے پس جو چیز اس منفعت کے مقابلے میں ہے یعنی اجرت اس کا بھی تھوڑا تھوڑا کر کے مالک بنا جائیگا تو چاہیئے کہ کرایہ پر اجرت کا دینا تھوڑا تھوڑا اور گھڑی بہ گھڑی واجب ہو مگر گھڑی گھڑی کی اجرت دینا چونکہ مشکل ہے اس لیے مستحسن یہ ہے کہ دن بدن اور مرحلہ وار اجرت دے کیوں کہ ایسا کرنے میں کوئی مشکل نہیں ۔ اور امام ابویوسفؒ سے زیر بحث مسئلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کرایہ دار

جب تہائی یا نصف مسافت (راستہ) طے کرے تو مستحسن یہ ہے کہ اتنی مسافت کی اجرت ادا کر دے۔ کرخی نے ذکر کیا کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک تہائی یا آدھا راستہ طے کر لینا کل منفعت میں ایک مقصود اور معقول منفعت ہے تو جب ایک مقصود اور معقول مقدار منفعت کی پائی گئی تو اس پر اتنی منفعت کا عوض (کرایہ) دینا واجب ہے۔

مُستاجر کو اجرت سے بری کرنا

اس مذکورہ اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ موآجر (اجارہ کنندہ، مالک شے) جب متاجر (اجرت پر لینے والے، کرایہ دار) کو اجرت سے بری الذمہ قرار دیدے یا اس کو اجرت ہبہ کر دے یا اجرت کو اس پر صدقہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں موآجر کے لیئے ایسا کرنا جائز نہیں، اجرت چاہے عین شے ہو چاہے دَین (قرض) ہو اور امام محمدؒ نے اس سلسلے میں فرمایا کہ اجرت اگر دین ہو تو پھر موآجر کے واسطے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ظاہر اور اصل کے مطابق ہے اور وہ یہ کہ مطلق عقد میں جس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو، موآجر اجرت کا مالک نہیں ہوتا اور بری کنندہ کا کسی کو اس چیز سے بری کرنا جو اس کی ملکیت میں نہیں، صحیح نہیں ہے۔ بخلاف موجل (مہلت دیئے گئے) دَین کے کیوں کہ وہ مملوک ہوتا ہے اور مہلت صرف مطالبہ میں تاخیر کے لیئے ہوتی ہے لہذا دین سے کسی کو بری کرنا صحیح ہے اسی طرح غیر مملوک چیز کا ہبہ کرنا بھی صحیح نہیں۔

امام محمدؒ کے مذکورہ قول کی دلیل یہ ہے کہ بری کرنا صحیح نہیں مگر قبول کرنے کے ساتھ۔ جب متاجر نے بری کیئے جانے کو قبول کر لیا تو گویا دونوں نے اپنے اپنے تصرّف کو صحیح قرار دینے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے بری کرنا ملکیت کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتا ہے لہذا موآجر کے تصرف (بری کرنے) کو صحیح بنانے کے لیے اجرت میں اس کی ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسا کہ اس آدمی کے تصرّف میں ہوتی ہے جو دوسرے سے کہے کہ تو اپنا غلام میری جانب سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور وہ کہے میں نے آزاد کر دیا۔ دوسرے ابراء (بری کرنا) کا معنیٰ ہے حق ساقط کرنا (گرانا) اور حق کو ساقط کرنا بعد اس کے کہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جائے، جائز ہے جیسے زخم لگنے کے بعد موت سے پہلے پہلے مجرم کو قصاص لینے سے معاف کرنا اور یہاں ملکیت کے واجب ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے منعقد ہونے والا عقد۔ اگر موآجر نے متاجر کو بعض اجرت سے بَری کیا یا اجرت کا کچھ حصہ اسے ہبہ کیا تو تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح کل اجرت میں بری کرنا جائز ہے۔ اس طرح بعض اجرت میں بری کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق اس لیئے کہ موآجر نے بعض اجرت کو گرایا ہے لہذا اس گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملایا جائیگا اور یوں ہوگا کہ گویا اس نے عقد کے وقت اس اجرت کو گرایا ہے جیسے عقد بیع میں بعض ثمن کو ہبہ کیا جاتا ہے اور کل اجرت گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملانا ممکن نہیں اور نہ ہی اسے فی الحال صحیح بنانے کی کوئی صورت ہے کیوں کہ اجرت میں ابھی تک ملکیت نہیں پائی گئی۔

جب اجرت عین چیزوں میں سے کوئی عین شے ہو اور موآجر اس کو متاجر کے لیئے منافع وصول کرنے

سے پہلے ہبہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ ہبہ کرنا عقد اجارہ کے لیئے ناقض (توڑنے والی) نہیں اور امام محمد کے خیال میں متاجر نے ہبہ کو اگر قبول کیا تو اجارہ باطل ہوگیا اور اگر ہبہ کو رد کر دیا تو اجارہ باطل نہ ہوا۔ یہاں بھی امام ابو یوسفؒ ایک اصل کے مطابق چلے ہیں اور وہ یہ کہ ہبہ اجرت کے مملوک نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہی نہیں لہٰذا اس ہبہ کو عدم کے ساتھ ملایا جائیگا کہ گویا یہ ہبہ سرے سے پایا ہی نہیں گیا بخلاف مشتری (خریدار) کے جب کہ وہ مبیع (فروخت شدہ شے) کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی بائع (فروخت کنندہ) کو ہبہ کر دے اور بائع اس ہبہ کو قبول کرلے تو مشتری کا مبیع کو اس طرح ہبہ کرنا عقد بیع کے لیئے نقض (توڑ) ہے کیوں کہ وہاں ہبہ صحیح ہے اس لیئے کہ مالک کی طرف سے صادر ہوا ہے لہٰذا بائع کے واسطے ملکیت ثابت ہوگئی اور عقدِ بیع فسخ ہوگیا (ٹوٹ گیا) جب کہ امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اجرت جب عین شے ہو تو وہ مبیع کے حکم میں ہے کیوں کہ جو چیز اس کے مقابلے میں ہے یعنی منفعت وہ اعیان (عین اشیاء) کے حکم میں ہے اور مشتری جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی مبیع کو بائع کے ہاتھ ہبہ کر دے اور بائع اس ہبہ کو قبول کرلے تو بیع باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ عقدِ اجارہ ہے اور جب مواجر کی طرف سے ہبہ کو رَد کر دے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوگا کیوں کہ عقدِ ہبہ موہوب لہٗ کی طرف سے قبول کرنے کے ساتھ ہی مکمل ہوتا ہے تو متاجر نے ہبہ کو جب رد کر دیا تو ہبہ باطل ٹھہرا اور عدم (نہ ہونے) کے ساتھ ملا دیا گیا، گویا ہوا ہی نہیں۔

اجرت میں مبادلہ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مواجر جب متاجر سے اجرت میں باہمی تبادلہ کرے مثلاً یہ کہ اجرت میں درہم مقرر ہوں اور وہ درہم کی بجائے دینار لینے پر راضی ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں عقد باطل ہو جائیگا اور ان کا پہلا قول یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے یہاں بھی امام ابو یوسفؒ کے سامنے ایک اصل (اصول قاعدہ) ہے اور وہ یہ کہ اُجرت محض عقدِ اجارہ سے واجب نہیں ہوئی اور جو چیز باہمی تبادلہ کے عقد سے واجب ہوئی ہے اس میں مجلس عقد کے اندر تقابُض (باہمی قبضہ کرنا) نہیں پایا گیا لہٰذا عقد باطل ہو جائیگا جیسے ایک آدمی دس درہم کے عوض دینار بیچے اور دونوں فریق اپنے اپنے عوضوں پر قبضہ نہ کریں تو عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مواجر دینار کو ان دراہم کے عوض خریدتا ہے جو متاجر کے ذمہ واجب ہیں پھر اُن درہم کو اجرت میں بدل بناتا ہے حالانکہ ابھی اس کے لیئے اجرت واجب ہی نہیں ہوئی لہٰذا عقدِ صرف کا ثمن اس کے ذمہ میں باقی ہے پھر جب دونوں ہر دو عوض کو قبضہ میں لینے سے قبل جُدا ہو گئے تو عقدِ صرف (درہم دینار بیچنے کا عقد) باطل ہوگیا۔ اور امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد صرف بدل واجب کئے بغیر جائز نہیں اور بدل (اُجرت) تعجیل (پیشگی) کی شرط کے بغیر واجب نہیں ہو سکتی تو دونوں کے عقد صرف پر اقدام کے تقاضا کے مطابق یہ شرط ثابت ہو جائے گی چنانچہ اگر دونوں پیشگی اُجرت کی شرط رکھتے پھر اس اجرت میں باہمی عقد صرف کر لیتے یعنی درہم کی بجائے دینار دے دیا جاتا تو جائز ہوتا۔ اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے۔

اگر مواجر متاجر سے اجرت کے بدلے کوئی عین شے بطور گروی یا بطور ضمانت رکھ لے تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ عین چیزوں پر عقد کرنا اور عین چیز کا ہبہ کرنا جب جائز ہے تو رہن رکھنا اور ضمانت لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ کیوں کہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق کفالت (ضمانت) کا جائز

ہونا فی الحال دَین (قرض) کے قائم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کا کسی ایسے حق یا مال کے ساتھ ضمانت دینا جو اس کے لئے فلاں پر ثابت ہونے والا ہو، جائز ہے تو جو حق پایا جا چکا ہے اس کی ضمانت دینا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ اسی طرح جو دین (قرض) ابھی واجب نہ ہوا اس کے لئے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس عقدِ بیع کے ثمن میں رہن رکھنا جائز ہے جس میں خیار کی شرط ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفالت اور رہن کی مشروعیت (جواز) اعتماد کے لئے ہے اور اعتماد حاصل کرنا اجر کے مناسب چیز ہے۔

پیشگی اجرت کی شرط

اجرت کے بارے میں مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب عقد مطلق واقع ہوا ہو یعنی اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو لیکن جب عقد میں اجرت پیشگی ادا کرنے کی شرط ہوگی تو اجرت پیشگی شرط کے باعث مؤاجر کی ملکیت سمجھی جائے گی اور اس کا پیشگی دینا ضروری ہوگا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک مؤاجر تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ہی اجرت کا مالک بن سکتا ہے اور وہ تین طریقے یہ ہیں کہ ایک تو نفس عقد میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہو دوسرے شرط کے بغیر اجرت پہلے دے دی جائے تیسرے یہ کہ معقود علیہ منفعت وصول کر لی جائے۔ اب پیشگی شرط کے باعث اجرت کی ملکیت اس لئے ہے کہ ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر ملکیت کا ثبوت مطلق معاوضہ کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے ہے اور مساوات کا ثابت کرنا ہی عقد معاوضہ کا مطلوب ہے اور معاوضہ و مساوات کا مفہوم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں عوضوں میں ملکیت بیک وقت ثابت نہ ہو۔ پس عقد میں جب تعجیل (پیشگی اجرت) کی شرط پائی گئی تو معاوضہ مطلق نہ رہا بلکہ تعجیل کی شرط کے ساتھ مقید ہو گیا لہٰذا ضروری ہے کہ ہر دو فریق کی شرطوں کا اعتبار کیا جائے کیونکہ شارع علیہ التحیۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ "المسلمون عند شروطھم" یعنی مسلمانوں کے معاملات ان کی اپنی شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ لہٰذا عوض یا اجرت میں ملکیت ثابت ہو جائے گی قبل اس کے کہ وہ (ملکیت) معوّض (جس کے بدلے میں عوض ہو یعنی منفعت) میں ثابت ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ شے) کے ثمن میں پیشگی یعنی پیشگی ثمن دینا صحیح ہے چاہے عقدِ بیع کا مطلق ہونا عقد کے نہ ہو سکنے کا ہی تقاضا کرتا ہو اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور مؤاجر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اجرت وصول کرنے تک معقود علیہ سے کو روکے رکھے۔ کرخی نے اپنی جامع میں اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اجارہ کے باب میں منافع، بیع کے باب میں مبیع کی مانند ہیں اور اجارات میں اجرت عقود بیع میں ثمن کی مانند ہے اور بائع کو اس امر کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ثمن وصول کرنے تک مبیع کو روک لے اسی طرح مؤاجر کو بھی یہ حق ہے کہ اجرت کی جب پیشگی شرط ہو تو اجرت وصول کرنے تک منافع روک لے۔

یہاں اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ منافع کے روک رکھنے میں مؤاجر کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ عقد اجارہ جب ایک مقررہ مدت کے لئے واقع ہوا اور مؤاجر نے اجارہ پر دی گئی شے کو کچھ مدت کیلئے

روک لیا تو اس مدت میں اجارہ باطل ہو گیا اور اس مدت میں مؤاجر کے لئے کوئی اجرت نہ ہو گی تو منافع کا اس طرح روک رکھنا اس کے لئے مفید نہ ہوا - اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منافع کا روک رکھنا مفید ہے کیونکہ مؤاجر منافع کو روک کر اجرت کا مطالبہ کرے گا - اگر اسے پیشگی اجرت مل گئی تو فبہا ورنہ عقد کو فسخ کر دے گا -

اختتام مدت پر اجرت کی شرط

اگر عقد اجارہ اس شرط پر واقع ہو کہ متاجر اس وقت تک اجرت نہیں دے گا جب تک کہ اجارہ کی مدت پوری نہ ہو جائے تو یہ شرط جائز ہے - امام ابو حنیفہؒ کے پہلے قول کے مطابق اس شرط کا جائز ہونا ظاہر ہے کیونکہ اجرت نہیں واجب ہوتی مگر مدت اجارہ کے آخر میں - تو جب اس چیز کی شرط بھی ٹھہرا دی گئی تو یہ شرط عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے کے لئے ہوئی لہٰذا جائز ہے - اور اُن کے آخری قول کے مطابق اس طرح کہ اجرت اگرچہ تھوڑی تھوڑی واجب ہوتی ہے مگر مستاجر نے بعد میں دینے کی شرط کر لی اور ادھر اجرت ثمن کی مانند ہے لہٰذا اس میں ثمن کی طرح بعد میں (تاخیر سے) دینے کا احتمال ہے

شرط کے بغیر پیشگی اجرت

مستاجر نے شرط کے بغیر ہی اگر پیشگی اجرت دے دی تو بھی اجرت میں مؤاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی - کیونکہ مستاجر نے اجرت دینے میں جب جلدی کی تو اس نے مطلق عقد کے مقتضیٰ کو تبدیل کر دیا اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ اجرت میں تاخیر اس کے لئے بطورِ حق ثابت ہوئی تھی لہٰذا وہ اجرت پہلے دے کر اپنے اس حق کو باطل کر سکتا ہے جیسا کہ اس پر مؤجل (مہلت والا) دین ہو اور وہ جلدی دے دے تو جائز ہوتا ہے دوسرے یہ کہ عقد اجارہ، اجرت کے مستحق ہونے کا سبب ہے پس اجرت کا استحقاق اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا تاہم اس کا سبب منعقد ہو گیا ہے اور وجوب (کسی چیز کے واجب ہونے) کے سبب پائے جانے کے بعد وجوب کے ثابت ہونے سے پہلے اس کے حکم میں جلدی کرنا جائز ہے جیسا کہ زخم شدید پہنچانے کے بعد مجروح کی موت سے پہلے پہلے اس جرم کا کفارہ ادا کرنا جائز ہے

معقود علیہ کے حصول کے بعد اجرت میں ملکیت

مستاجر معقود علیہ منفعت جب حاصل کر لے تو اجرت میں مؤاجر کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ مستاجر نے معوّض (جس کے بدلے میں عوض دیا جاتا ہے) میں جب ملکیت حاصل کر لی تو مؤاجر اس معوض کے مقابلے میں عوض (اجرت) کا مالک ہو گا تاکہ مطلق معاوضہ ثابت ہو سکے اور مطلق عقد کے حکم میں دونوں عاقدوں کے درمیان برابری ہو سکے -

اسی اصل کی بنیاد پر اس عقد اجارہ کی بنا ہے جو آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے کہے میں نے یہ مکان تجھے کل سے کرایہ پر دیا، یا فلاں مہینہ کی یکم تاریخ سے یا کہے میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر دیا جس کا آغاز یکم رمضان المبارک سے ہو گا تو یہ اجارہ ائمہ احناف کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ

اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ مدت اجارہ کے تمام منافع کو عقد کے بعد موجود فرض کر لیا جاتا ہے تاکہ عقد کو صحیح بنایا جا سکے کیوں کہ ضروری ہے کہ عقد لہذا کے حکم کا محل موجود ہو تاکہ اس میں اس کے حکم کو ثابت کرنا ممکن ہو لہذا منافع کو حکمی طور پر موجود تصور کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور خود موجود ہیں اور بیع کی نسبت اس عین شے کی طرف کرنا جو ابھی پائی جائے گی، صحیح نہیں جیسا کہ واقعی عین شے کی بیع میں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت جیسے تھوڑی تھوڑی کر کے پیدا ہوتی ہے عقد بھی اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا کر کے منعقد ہوتا ہے تو عقد دلالت کے طریقے سے اس وقت کی طرف منسوب ہوا جب منفعت پائی جائے گی۔ لہٰذا آئندہ کے لیے عقد کی نسبت کی صراحت کرنا عقد کے مقتضیٰ کو پختہ کرنے کے لیے ہے۔ مگر اجارہ میں برخلاف عقد بیع کے، آئندہ وقت کی طرف عقد کی نسبت کرنا ایک مجبوری کی وجہ سے ہے کیوں کہ منفعت کے پائے جانے کے وقت اس پر نئے سرے سے عقد باندھنا ممکن نہیں لہٰذا ضرورت ہوئی کہ عقد کو منفعت کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے۔ اور عین چیز کی بیع میں یہ مجبوری نہیں کیوں کہ اس عین کے پائے جانے کے بعد اس کا عقد کرنا ممکن ہے اس لیے کہ اس عین کے باقی رہنے کا احتمال ہے لہٰذا عقد بیع کو آئندہ وقت کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہ ہوئی۔ اور یہ احناف کا طریق کار ہی قرین قیاس ہے کیوں کہ معدوم شے کو موجود بنانا محال (غیر ممکن) کو فرض کرنا ہے اور محال شے کا فرض کرنا خود محال ہے اور معدوم شے کے مستقبل میں پائے جانے کی طرف نسبت کرنا کوئی مشکل یا محال نہیں کیونکہ بہت سے تصرفات کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا تو صحیح بات وہی ہے جو ہم (احناف) نے عرض کی ہے۔

تابع احکام

صحیح عقد اجارہ کے تابع احکام بہت سے ہیں۔ جن میں سے بعض کا تعلق آجر اور مستاجِر کے حقوق و فرائض سے اور بعض کا تعلق مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے)، اور مستاجَر فیہ (جس چیز کے بارے میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔

آجر اور مستاجِر کے حقوق و فرائض

آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض کے بارے میں خلاصہ کلام کچھ یوں ہے کہ عقد اجارہ تین حالتوں سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہوتی ہی ہے یا بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہے یا اس میں پیشگی اور بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہی نہیں۔ پس اجارہ میں اگر پیشگی بدل (اجرت) دینے کی شرط ہو تو مستاجر (اجارہ پر لینے والے) پر اجرت کا پہلے دینا لازم ہے اور عقد کی ابتداء اجرت دینے سے ہوگی۔ معقود علیہ یعنی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے، چاہے ایسی چیز ہو جس کے عین (ذاتِ شے) سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے گھر، سواری کا جانور اور خدمت

کے لیے غلام یا وہ (جس پر اجارہ واقع ہوا ہے) کاریگر یا مزدور ہو جس کی کاریگری یا اس کی محنت سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی وغیرہ کیوں کہ ہر دو فریق (آجر و مستاجر) نے جب پیشگی بدل دینے کی شرط ٹھہرالی تو بفحوائے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطھم" دونوں کی اس شرط کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ نیز آجر (اجارہ پر دینے والا) اجرت کا مالک ہوگا یہاں تک کہ اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس اجرت کو ہبہ کر دے، اس سے کسی کو بری کر دے، اجرت سے کوئی خرید و فروخت کرے، اسے رہن میں رکھے، اس سے ضمانت ادا کرے اور ہر وہ تصرف کرے جو بائع ثمن (قیمت) میں بیع کے باب میں کر سکتا ہے اور مواجر کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان اشیاء میں جن کی عین ذات کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے، مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) کو اجرت وصول کرنے تک روک لے۔ اسی طرح اجیر وحد (اجیر خاص) بھی اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کرنے سے باز رکھ سکتا ہے اور اجیر مشترک کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اجرت لینے سے پہلے کام نہ کرے جیسا کہ بیع کے باب میں بائع ثمن وصول کرنے تک مبیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا ہوا) نہ ہو۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر عقد میں اجرت بعد میں دینے کی شرط ہو تو پہلے مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو سپرد کیا جائے گا اور اجیر پہلے کام پورا کرے گا اور بدل (اجرت) کا دینا مدت اجارہ ختم ہونے پر واجب ہوگا۔ کیوں کہ مشروط میں اصل چیز اس حدیث کی وجہ سے شروط کا اعتبار کرنا ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا۔ اور اگر عقد میں اجرت پیشگی دینے یا بعد میں دینے کی قید نہ ہو تو اجارہ کی دونوں قسموں میں عقد کی ابتداء اس چیز کو سپرد کرنے سے ہوگی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے۔ لہذا مواجر پر مستاجر کا سپرد کرنا اور اجیر پر اپنے آپ کو مستاجِر کے حوالے کرنا یا کام پورا کر دینا پہلے واجب ہے۔ یہ خیال برخلاف امام شافعی کے احناف کا ہے کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی کے نزدیک مطلق عقد سے واجب ہو جاتی ہے اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے البتہ اجارہ کی پہلی قسم میں یعنی ان اشیاء کے اجارہ میں جن کی عین ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے جب مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) کو حوالے کر دیا جائے تو مستاجِر (اجارہ لینے والے) پر فی الحال کل بدل (اجرت) کا دینا واجب نہیں ہوگا بلکہ منفعت حقیقی یا معنوی طور پر جیسے تھوڑی تھوڑی حاصل ہوگی اسی حساب سے تھوڑی تھوڑی اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق ہے اور مواجر کو بھی اس بات کا حق ہے کہ وہ زمین وغیرہ کے اجارہ میں روز بروز اجرت کا اور مسافت کے اجارہ میں مرحلہ بمرحلہ اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن بوجھ اٹھانے پر اجارہ کرنے والے مزدور یا قلی کو مشروط جگہ تک بوجھ لے جانے پر مجبور کیا جائے گا کیوں کہ اگر قلی کو مشروط جگہ تک وزن لے جانے کا پابند نہ کیا جائے تو اس میں مستاجر کا نقصان ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے پہلے قول میں، جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

اور امام محمد کا بھی قول ہے، بدل (اجرت) میں سے کوئی چیز واجب نہ ہو گی مگر اس وقت جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی اور مسافت کے اجارہ میں جب پوری مسافت طے ہو جائے گی۔ امام صاحب کے ان دونوں اقوال کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی ہے۔ اب رہی اجارہ کی دوسری قسم یعنی کاریگر اور کام کا اجارہ تو اس میں بالاتفاق کوئی اجرت واجب نہیں ہو گی مگر مدت اجارہ کے ختم ہونے یا مسافت کے طے ہونے کے بعد۔ حتیٰ کہ باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاً نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں، جو منزل پر پہنچے کے بعد سامان اتارنے سے پہلے مزدوری کا مطالبہ کرتا ہے۔ فرمایا ہے کہ اسے اس مطالبے کا حق نہیں کیونکہ سامان اتارنا کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف اجارہ کی اس قسم میں عمل کا ہر جزء مقصود نہیں ہوتا کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا تو کل عمل ایک شے کی مانند ہوا تو جب تک کل عمل نہیں پایا جائے گا بلا اختلاف اس عمل کے بدلے میں کوئی اجرت (مزدوری) متاجر (کرایہ دار) پر لازم نہ ہو گی بخلاف اجارہ کی پہلی قسم کے جس میں عین شے کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے امام ابو حنیفہ کے آخری قول کے مطابق۔ کیونکہ وہاں رہائش اور مسافت کا ہر جزء مقصود ہوتا ہے لہٰذا اس جزء کے بدلے میں اجرت واجب ہو گی۔

اجیر کا عین شے کو روک لینا

پھر اجارہ کی دوسری قسم میں جب اجیر (جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو) کام سے فارغ ہونے کے بعد اپنی مزدوری وصول کرنے کی خاطر عین شے کو روک رکھنا چاہے تو کیا اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر عین شے میں اس کے کام کا اثر ظاہر ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی تو اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ اثر ہی معقود علیہ ہے اور وہ ہے کپڑے کا سلا ہوا یا دھلا ہوا ہونا پھر کاریگر کا کام ہی اس مقصود اور معقود علیہ اثر کو حاصل کرنا ہے اور مزدوری اسی اثر کے بدلے میں ہوتی ہے تو یہ اثر مبیع (فروخت کردہ شے) کی مانند ہوا۔ لہٰذا اجیر کو حق ہے کہ وہ اپنی مزدوری لینے کے لیے عین شے کو روک رکھے جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا گیا) نہ ہو۔ اور اگر عین شے، جسے اجیر نے تیار کیا ہے، مؤاجر کو دینے سے پہلے اجیر کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کام کی اجرت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ عین شے بمنزلہ اس مبیع کے ہے جو قبض کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس شے کا تاوان اجیر پر واجب ہو گا یا نہیں؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تاوان واجب نہیں ہو گا اور صاحبین کے نزدیک واجب ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک حبس (روک رکھنے) سے پہلے ہی بصورت ہلاکت اس کا تاوان واجب تھا

اور رو کنے کے بعد ہلاک ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولی واجب ہوگا۔ یہ مسئلہ اپنی جگہ پر انشاءاللہ تفصیل سے بیان ہوگا۔ اور اگر عین شے میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو جیسے باربردار (قلی)، ملاح اور جانور کرایہ پر دینے والا تو اسے یہ حق نہیں کہ وہ عین شے کو روک رکھے۔ کیونکہ جس عمل کا عین شے میں کوئی اثر نہ ہو تو وہاں نفس عمل کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے البتہ عمل پورے کا پورا ایک شے کی مانند ہوتا ہے کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے مقصود نفع نہیں اٹھایا جا سکتا۔ تو اجیر جوں ہی عمل سے فارغ ہوا وہ عین شے متاجر کے ہاتھ میں چلی گئی لہٰذا اجیر اس سے لے کر امانت کی مانند روک رکھنے کا مجاز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دَین (قرض) کے بدلے میں امانت کو روک رکھنا جائز نہیں۔ اس کے باوجود اجیر نے عین شے کو اگر روک لیا اور وہ متاجر کو سپرد کرنے سے پہلے پہلے ہلاک ہوگئی تو اجرت بوجہ مذکور ساقط نہ ہوگی کیونکہ اجیر جب کام میں شروع ہوا تو کام یا محنت متاجر کے سپرد کرتا گیا کیونکہ وہ کام اسی متاجر کے ہاتھ میں حاصل ہو رہا ہے لہٰذا اس پر اجرت لازم ہوگئی جو عین شے کی ہلاکت سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ البتہ اجیر اس عین کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عین شے کو بغیر حق کے روکا ہے تو وہ روک رکھنے کے باعث غاصب قرار پایا اور امام محمد نے تو اس کے غاصب ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ باربردار (قلی) اگر سامان کو اپنے ہاتھ میں روک لے تو وہ غاصب ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ عین شے اس کے ہاتھ میں امانت تھی جب اس نے اس کو اپنے دین کے بدلے روک لیا تو وہ غاصب ہوگیا جیسا کہ امین دین کے بدلے امانت کو روک لے تو غاصب ہوتا ہے۔ خلاصۂ کلام یہ کہ عمل متاجر کو سونپا گیا نہیں ہو سکتا مگر کام سے فارغ ہونے کے بعد چنانچہ اجیر کام سے فارغ ہونے سے پہلے اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں رکھتا جبکہ معمول فیہ (جس چیز میں کام کیا گیا ہے) اجیر کے ہاتھ میں ہو اور اگر معمول فیہ متاجر کے ہاتھ میں ہو تو اس معمول فیہ میں جتنا کام ہوتا جائے گا۔ اتنا فراغت سے پہلے ہی متاجر کے سپرد ہوتا جائے گا حتی کہ اجیر کام کی اتنی مقدار کی اجرت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کی مملوکہ جگہ میں یا اس جگہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے، اس کے لیے چھت بنائے یا کوئی کنارہ بنائے یا اس کے واسطے کنواں نالی نہر یا ان کے مشابہ کوئی چیز کھود دے پھر اجیر نے کچھ کام کیا تو وہ اپنے کام کی مقدار کے مطابق اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ اسے باقی کام مکمل کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ حتی کہ عمارت اگر گر گئی یا کنواں پھیل کر نہر بن گیا۔ یا کنویں میں مٹی پڑ گئی جس نے کنویں کو زمین کے ساتھ برابر کر دیا یا چھت گر گئی تو اجیر کو اس کے عمل (محنت) کے مطابق اجرت دینا ہوگی۔ کیونکہ معمول فیہ شے جب متاجر کی ملکیت

میں تھی یا اس کے ہاتھ اور قبضہ میں تھی تو اجیر نے جو کچھ عمل کیا وہ ہلاک ہونے سے پہلے مستاجر کو حاصل ہو گیا اور وہ اس کی طرف سونپا ہوا اور سپرد کیا گیا ہو گیا لہٰذا اس شے کے ہلاک ہونے سے اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہو گا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کی مملوکہ اور اس کے قبضہ میں نہ ہو تو پھر اجیر کو یہ حق نہیں کہ وہ کام سے فارغ ہونے اور کام کو مستاجر کے سپرد کرنے سے پہلے کسی قسم کی اجرت کا مطالبہ کرے چنانچہ معمول فیہ شے (جس میں اجیر نے کام کیا ہے) اگر مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مستاجر پر کوئی اجرت واجب نہ ہو گی کیونکہ معمول فیہ شے جب نہ مستاجر کی ملکیت میں تھی اور نہ اس کے قبضہ میں تو اس میں اجرت کا واجب ہونا کام سے فارغ ہونے اور کام پورا ہونے پر موقوف ہو گا۔

حسن بن زیاد نے کہا کہ مستاجر نے جب اجیر کو صحرا میں کنواں کھودنے کی جگہ دکھا دی تو وہ کنواں یا معمول فیہ بمنزلہ اس معمول فیہ کے ہے جو مستاجر کی ملکیت اور اس کے ہاتھ میں ہو اور آخر میں یہ بھی کہا کہ یہ بات امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک مستاجر اس کنواں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ اجیر اس کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے۔ اگرچہ مستاجر نے وہ جگہ دکھائی ہو اور یہی بات صحیح ہے کیونکہ وہ جگہ محض دکھانے اور معین کرنے سے اس کی مقبوضہ نہیں ہو گئی لہٰذا اس میں اجیر کا کام مستاجر کو سونپا گیا اور سپرد کیا گیا نہ ہو گا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کے سوا کسی دوسرے کی ملک اور قبضہ میں ہو اور اجیر اپنا کچھ کام کر لے اور مستاجر بھی اجیر (عامل) کے قریب ہو اور اجیر وہ معمول فیہ شے مستاجر کے سپرد کرنا چاہے اور مستاجر کہے کہ میں اس وقت تک یہ چیز نہ لوں گا جب تک کہ تو کام مکمل نہ کر لے تو مستاجر ایسا کر سکتا ہے۔

بھٹہ مزدور کی اجرت کا وقت

اگر اینٹیں بنانے والا کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ (عامل) اس کی ملکیتی یا اس کی مقبوضہ اینٹیں بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عامل اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اینٹیں خشک نہ ہو جائیں اور ان کو کھڑا نہ کر دے۔

اور امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب تک اینٹیں خشک نہ ہو جائیں یا ان کو کھڑا کر کے تہ بتہ لگا کر جما نہ دے اجرت کا مستحق نہیں ہو گا۔

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب مزدور نے اینٹیں بنا لیں اور ابھی تک ان کو کھڑا نہیں کیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ جب تک اینٹ کو الٹا پلٹا نہ جائے وہ مٹی ہی ہے۔ جسے اینٹ نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا مستاجر اینٹوں کے کھڑا

کے کھڑا کرنے سے قابض متصور ہوگا یا اس کے قابض ہونے کے لیئے اینٹوں کو کھڑا کرنے کے بعد ترتیب جمانا بھی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اینٹیں صرف کھڑی کر دینے سے مستاجر ان کا قابض سمجھا جائے گا کیونکہ اینٹوں کا کھڑا کرنا اس کام کو مکمل کرنا ہے لہٰذا کھڑی کرنے سے اینٹیں مستاجر کے سپرد ہو جائیں گی اور صاحبین کے قول کے مطابق مستاجر اس وقت تک اینٹوں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ اُن کو تہہ نہ لگا دی جائے کیونکہ اینٹ کا کام تہہ لگا کر جمانے سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے قول میں اینٹیں اگر کھڑی کرنے سے قبل ضائع ہو جائیں اور صاحبین کے قول میں تہہ لگانے سے قبل ضائع ہو جائیں تو عامل کے واسطے کوئی مزدوری نہ ہوگی کیونکہ وہ کام مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہوئی ہیں اور اگر کھڑی کرنے یا تہہ لگانے کے بعد ضائع ہوں تو عامل کو مزدوری دینا ہوگی کیونکہ کام پورا ہو چکا اور مستاجر کے حوالے کیا جا چکا ہے اس لیئے کہ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا اس کے ہاتھ میں ہے۔ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا قبضے میں آنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہوتا۔ صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ اینٹ کا خراب ہونے سے محفوظ ہونا یا بچنا اس کی تہہ لگا کر جوڑنے سے ہی ممکن ہوتا ہے چنانچہ لوگوں کے درمیان عام طور پر عادت یہی ہے کہ اینٹیں بنانے والے اینٹ کی حفاظت کے لیئے اینٹ کی تہہ لگا دیا کرتے ہیں تو یہ تہہ لگانا کام کے مکمل کرنے میں داخل ہوا جیسا کہ تنور سے روٹی پکا کر نکالنا پکانے کے عمل میں داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ منعقد ہوا ہے وہ ہے صرف اینٹیں بنانا۔ جب اینٹ خشک ہو گئی اور اسے کھڑا کر دیا گیا تو وہ چیز موجود ہو گئی جس پر اینٹ کا لفظ بولا جاتا ہے پھر وہ مستاجر کے قبضے میں یا اس کی ملکیت میں بھی ہے لہٰذا وہ اس کو قبضہ میں لینے والا ہوا۔ باقی رہا اینٹوں کو تہہ لگا کر جوڑنا تو وہ ایک زائد عمل ہے جو عامل پر لازم نہیں۔ دوسرے یہ تہہ لگانا بمنزلہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے ہے لہٰذا یہ چیز اُس پر لازم نہیں۔ اور اگر اینٹیں مستاجر کی ملکیت یا اس کے قبضہ میں نہ ہوں تو اجیر اُس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں جب تک کہ اینٹوں کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے اور یہ سپرد کرنا یوں ہے کہ اجیر اینٹوں اور مستاجر کے درمیان قبضہ کے سلسلے میں ہر قسم کی رکاوٹ دور کر دے البتہ یہ سپرد کرنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹیں کھڑی کرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک تہہ لگانے کے بعد ہوگا۔

نانبائی کی اُجرت کا مسئلہ

ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس آدمی نے ایک نانبائی کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ (نانبائی) اس کے لئے ایک بوری آٹے کی روٹیاں ایک درہم کے بدلے پکائے۔ چنانچہ نانبائی نے روٹی لگائی تو نکالنے سے پہلے ہی روٹی تنور میں جل گئی یا تنور میں روٹی لگائی تھی پھر اس کو نکالنے کے لئے پکڑا تو اس کے ہاتھ سے تنور میں گر گئی اور جل گئی تو نانبائی کے لئے کوئی مزدوری نہیں کیوں کہ کام پورا ہونے سے پہلے ہی روٹی ضائع ہو گئی اس لئے کہ روٹی پکانے کا کام روٹی تنور سے

نکالنے پر ہی مکمل ہوتا ہے پس وہ روٹی تنور سے نکالنے سے پہلے روٹی نہیں ہوئی تو روٹی کا اسی طرح ضائع ہونا اینٹ کے مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہونے کی مانند ہوا۔ پھر ابن سماعہ نے کہا کہ نانبائی اگر روٹی نکال کر باہر رکھ دے اور وہ مستاجر کے گھر میں روٹی پکا رہا ہو اور وہ اس کے قصور کے بغیر جل جائے تو اس کے واسطے مزدوری ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُس پر کوئی تاوان بھی نہیں ہوگا اجرت کا استحقاق تو اس لئے کہ وہ روٹی کو تنور سے نکال کر کام سے فارغ ہوچکا اور وہ روٹی مستاجر کو سونپی ہوئی ہوگی اس لئے کہ وہ مستاجر کی ملکیت میں ہے۔
باقی رہا تاوان کا واجب نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ روٹی کا ضائع ہونا اجیر مشترک کے قصور اور عمل دخل کے بغیر ہوا ہے اور ایسی صورت میں امام صاحب کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان نہیں آتا اور جن فقہاء کے مطابق مشترک اجیر ضامن ہوتا ہے، اُن کے نزدیک نانبائی اتنے آٹے کا تاوان ادا کرے گا جتنا اسے دیا گیا تھا علاوہ ازیں کسی قسم کی مزدوری کا بھی مستحق نہیں ہوگا اور اگر مستاجر چاہے تو نانبائی سے پکی ہوئی روٹی کی قیمت کا تاوان لے لے اور نانبائی کو پکانے کی اجرت ادا کر دے کیونکہ اجیر کا کسی شئے کو قبضہ و ملکیت میں لینا۔ صاحبین کے نزدیک قابل تاوان قبضہ ہے لہٰذا وہ اس شے کو شے کے مالک کے گھر میں رکھنے سے تاوان سے بری الذمہ نہیں ہوسکتا۔ وہ صرف اس شے کو مستاجر کے سپرد کرنے ہی سے بری ہوسکتا ہے جیساکہ غاصب پر جب تاوان واجب ہوجائے تو تاوان دینے کر ہی بری ہوسکتا ہے۔ پس آٹے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو نانبائی سے آٹے کا تاوان لے لے اور اس کو مزدوری نہ دے کیونکہ نانبائی نے کام ابھی مستاجر کے سپرد نہیں کیا تھا اور چاہے تو اس سے پکی ہوئی روٹی کا تاوان لے لے کیونکہ ایک اعتبار سے عمل (روٹی پکانے کا عمل) اسے سونپا جاچکا ہے کہ اس کی ملکیت میں ہوا ہے اس صورت میں مستاجر پر عامل کی اجرت لازم ہوگی۔ البتہ پکانے میں جو لکڑی جلی اور آٹے میں جو نمک استعمال ہوا اس کا تاوان اجیر پر نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس پر تاوان واجب ہونے سے پہلے ہی ہلاک ہوچکی ہیں اور جب اس پر تاوان واجب ہوا تو ان کی کوئی قیمت نہ تھی کیوں کہ لکڑی راکھ اور نمک پانی ہوچکا تھا۔

درزی کی اجرت کا معاملہ اسی طرح وہ درزی جو مستاجر کے گھر میں اس کا قمیص سی رہا ہے جب بعض کپڑا سی چکے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اِس کام (قمیص کی سلائی) میں بعض کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اُٹھایا جاسکتا لہٰذا مستاجر پر جبھی اجرت واجب ہوگی جب یہ کام مکمل ہوگا۔ پھر جب اجیر اس کام (قمیص کی سلائی) سے فارغ ہوگیا اور ادھر قمیص کسی طرح ضائع ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر (درزی) کے لئے اجرت ہوگی کیونکہ کام مستاجر کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے اسے سونپا جاچکا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اجیر کو عین (کپڑے)

کا تاوان دینا ہوگا۔ وہ اس کے تاوان سے بری نہیں ہوسکتا مگر اُس وقت جب کہ وہ عین شے کو مستاجر یا مالک کے سپرد کردے۔ اب مستاجر چاہے تو اجیر سے اُن سلے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کرلے اور اسے کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اس سے سلے ہوئے کپڑے کی قیمت لے لے اور اس صورت میں بوجہ مذکور اسے اجیر کو اجرت دینی ہوگی۔

○ اگر کسی نے بوجھ اٹھانے والے کو اس لیے اجارہ پر لیا کہ وہ (اجیر) ایک بڑے مٹکے کو اٹھا کر بازار سے اس کے مکان تک پہنچائے۔ چنانچہ اجیر نے وہ مٹکا اٹھا لیا یہاں تک کہ جب اپنے مستاجر کی گلی یا گھر کے دروازے پر پہنچا تو کسی آدمی نے اُس مٹکے کو توڑ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باربردار پر کوئی تاوان نہیں ہوگا اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس مسئلے کو ہم نے پیچھے بیان کردیا ہے کہ جب عین میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو تو جیسے ہی وہ عمل واقع ہوتا ہے مستاجر کے سپرد ہوجاتا ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا درزی کے حوالے کیا تاکہ وہ کپڑے کو ایک درہم کے عوض سی دے۔ چنانچہ اس نے سی دیا مگر کپڑا مالک کے سپرد کرنے سے پہلے ایک آدمی آگیا جس نے کپڑے کی سلائی کو ادھیڑ دیا تو درزی کے واسطے کوئی اجرت نہیں کیونکہ منافع سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہوگئے ہیں لہٰذا ان کا بدل (عوض) ساقط ہوگیا اور درزی کو دوبارہ سینے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ جب وہ ایک مرتبہ کام سے فارغ ہوچکا تو عقد مکمل ہوگیا لہٰذا دوبارہ کام کردینا اس پر لازم نہیں اور اگر درزی نے سینے کے بعد خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو تو اس پر دوبارہ سلائی کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا تو اس نے اپنے پیدا کیے ہوئے منافع کو فسخ کردیا تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے سرے سے کام کیا ہی نہیں اور جب کسی اجنبی آدمی نے کپڑے کو ادھیڑا ہو تو اس اجنبی نے منافع کو برباد کیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی اجنبی پر تاوان واجب ہوتا ہے۔

ملاح کی اجرت کا معاملہ

ملاح کے بارے میں فقہا نے کہا کہ جب وہ غلہ کو ایک جگہ تک اٹھا کر لے آئے اور وہاں کوئی آدمی کشتی کو واپس سمندر میں لوٹا دے تو ملاح کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور نہ ملاح پر یہ لازم ہے کہ وہ دوبارہ کشتی کو اس جگہ تک لے آئے۔ ہاں اگر اس نے خود ہی کسی مصلحت کے تحت کشتی کو لوٹایا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ کشتی کو مشروط مقام تک دوبارہ لے آئے اور اگر کشتی جس جگہ کی طرف لوٹی ہے ایسی جگہ ہو جہاں سے غلے کا مالک غلہ پر قبضہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو ملاح کے واسطے ضروری ہے کہ وہ کشتی کو ایسی جگہ لگائے جہاں سے مالک اپنے غلے کو اٹھا سکتا ہو اور اس نے جتنی مسافت کی ہے اس کے مثلی اجر کا مستحق ہوگا کیوں کہ اگر ہم ملاح کو یہ کہیں گے کہ وہ غلہ کو ایسی جگہ مستاجر کے حوالے کردے جہاں سے اٹھانا اس کے لیے مشکل ہے تو اس صورت میں مال ضائع ہوجائے گا اور اگر ہم اسے مثلی اجرت کے عوض ایسی جگہ تک کشتی لانے کی تکلیف دیں جہاں سے مال کا لینا مستاجر کے لیے ممکن ہو

تو اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے۔

○ ایک آدمی نے معین مقام تک سواری کے لیے خچر کرایہ پر لیا جب کچھ راستہ طے کر چکا تو خچر سرکشی کرنے لگا پھر اس نے خچر کو واپس اسی جگہ پہنچا دیا جہاں سے روانہ ہوا تھا تو جتنی مسافت اس نے کی اتنا کرایہ اس پر لازم ہوگا کیونکہ اس نے اتنے منافع وصول کر لیے لہٰذا ان منافع کا عوض (کرایہ) ساقط نہیں ہوگا۔

قاصد کی اجرت کا مسئلہ

جامع صغیر میں امام محمد نے امام ابوحنیفہؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی کو اس لیے مزدوری پر لیا کہ وہ (اجیر یا مزدور) بصرہ جائے اور وہاں سے مستاجر کے بچوں کو لائے چنانچہ وہ بصرہ پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے ایک مر چکا ہے پس وہ باقی افراد کو لے آیا تو امام محمد نے کہا کہ وہ جتنے آدمیوں کو لے آیا ہے اس حساب سے اجرت کا مستحق ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ لیا کہ وہ بصرہ میں اس کا خط فلاں آدمی کو پہنچائے اور اس کا جواب لے آئے چنانچہ وہ گیا تو اسے پتہ چلا کہ فلاں آدمی مر گیا ہے اس نے خط واپس مستاجر کو آکر لوٹا دیا تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور یہی قول امام ابو یوسف کا ہے مگر امام محمد نے کہا کہ جانے کی اس کے لیے اجرت ہوگی۔ اب پہلے مسئلے (بچوں کو لانے والے) میں اجیر اجرت کا اس لیے مستحق ہے کہ وہاں مقصود اہل خانہ کو لانا ہے جب وہ ایک کو چھوڑ کر باقی اہل وعیال کو لے آیا تو جتنے افراد کو اٹھا لایا اتنے افراد کے لانے کی اجرت کا مستحق ہوگا اور دوسرے خط والے مسئلے میں امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجرت مسافت طے کرنے کے مقابلے میں ہے نہ کہ خط اٹھانے کے مقابلے میں کیونکہ خط کا کوئی بوجھ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اٹھانے میں کوئی تکلیف ہوتی ہے اور جانے میں مسافت کا طے ہونا مامور بہ طریقہ (خط لے جانے کے حکم) کے مطابق واقع ہوا ہے لہٰذا اتنی مسافت کے کرایہ کا مستحق ہوگا البتہ اس کی واپسی چونکہ مامور بہ طریقہ (جواب لانے کے حکم) کے مطابق نہیں ہوئی لہٰذا واپسی کا کوئی کرایہ نہ ہوگا اور شیخین (امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسف) کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ خط اٹھوانے سے مقصود خط کو فلاں تک پہنچانا ہے اور مقصود چونکہ نہیں پایا گیا لہٰذا آنے جانے کا کوئی کرایہ مستاجر پر لازم نہ ہوگا۔ اگرچہ حامل خط خط کو لے گیا مگر جب اس نے خط کو واپس لوٹا دیا تو اس نے ان منافع کو ختم کر دیا۔ اس لیے ان منافع کا اجر (کرایہ) بھی باطل ہوگا۔ جیسا کہ مستاجر اگر کسی کو بصرہ میں فلاں تک کھانا پہنچانے کے لیے اجارہ پر لے اور وہ کھانے کو بصرہ لے جائے اور وہاں اسے معلوم ہو کہ فلاں مر چکا ہے پھر وہ کھانے کو واپس مالک کو لوٹا دے تو بوجہ مذکور اس کے لیے کوئی اجرت نہیں ہوتی اسی طرح بزیر بحث مسئلہ ہے۔

کرایہ دار کے اختیارات

مستاجر (کرایہ دار) کو مکان، زمین وغیرہ کے اجارہ میں اس بات کا حق ہے کہ وہ مکان سے جس طرح چاہے نفع اٹھائے

خود رہے، سامان رکھے، اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی رکھے یا اجارہ (کرایہ) اور اعارۃً پر اپنے سوا کسی دوسرے کو ٹھہرائے۔ البتہ اسے یہ اختیار نہیں کہ مکان میں لوہار، دھوبی یا کسی اور ایسے پیشہ ور کو ٹھہرائے جس کی وجہ سے عمارت کمزور ہو جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا

مستاجر (کرایہ دار) اگر مکان کو پہلے کرایہ سے زیادہ کرایہ پر آگے دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری قسم کا کرایہ اگر پہلے کرایہ کی جنس سے مختلف ہے تو زیادتی ٹھیک ہے اور اگر دوسرا کرایہ بھی پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو مناسب نہیں۔ ہاں اگر مستاجر مکان میں کوئی عمارت بنانے یا کھودنے یا پلستر کرنے یا سفیدی وغیرہ کرنے کی زیادتی کرے تو ایک ہی جنس کا زیادہ کرایہ لینا ٹھیک ہے اور اگر مکان میں کسی قسم کی زیادتی نہ کی تو زائد کرایہ میں کوئی بہتری نہیں بلکہ اس زائد کرایہ کو صدقہ کرے لیکن عقد اجارہ جائز ہو جائے گا اور اس کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ایسے عقد میں زیادتی جس میں بدل/ اور مبدل (جس کے مقابلے میں بدل ہوتا ہے) کے درمیان مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، عقد کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی اور یہاں اسی طرح ہے لہٰذا عقد صحیح ہوگا باقی رہا زائد کرایہ کا صدقہ کرنا جب کہ دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو وہ اس لیے کہ زائد کرایہ اس چیز کا نفع ہے جس کا وہ (مستاجر) ضامن نہیں کیونکہ منافع مستاجَر (کرایہ پر دی گئی شے) کے تاوان میں داخل نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر اگر اس طرح خراب ہو جائے کہ اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو اس خرابی کا تاوان مالک پر ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی غاصب اس کو غصب کر لے تو بھی اس کا تاوان غاصب پر ہوتا ہے نہ کہ کرایہ دار پر۔ تو یہ زیادتی اس چیز کی نفع ہوئی جس کا کرایہ دار ضامن نہیں اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز سے منع فرمایا ہے اور اگر کرایہ دار نے مکان میں کسی قسم کی زیادتی کی ہو تو یہ زائد کرایہ اس عمارت کی زیادتی کے مقابلے میں ہوگا لہٰذا یہ زیادتی محض نفع ہونے سے نکل گئی اور اگر کرایہ دار نے مکان میں صرف صفائی کی تو اس صفائی کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یہ زیادتی نہیں لہٰذا اس صفائی کے عوض زیادہ کرایہ لینا اچھا نہیں۔ اسی طرح چوپایہ کے کرایہ میں جب کرایہ دار چوپائے میں اون کی گون یا لگام وغیرہ کی زیادتی کرے تو بوجہ مذکور آگے کرایہ پر دینے کی صورت میں پہلے سے زائد کرایہ لے سکتا ہے اور اگر اسے صرف چارہ ڈالا تو چارے کے عوض زائد کرایہ لینا بہتر نہیں کیونکہ اجرت کا کوئی حصہ چارہ کے مقابلے میں نہیں ہوتا لہٰذا اس کے واسطے پہلے کرایہ سے زائد کرایہ لینا اخلاقاً مناسب نہیں۔

کرایہ کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ

اگر سواری کے واسطے کوئی جانور کرایہ پر لیا تو کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ اپنے سوا کسی دوسرے کو جانور پر سوار کرے اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح جب کوئی کپڑا پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو نہیں پہنا سکتا اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ سواری کرنے اور کپڑا پہننے میں لوگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر اس نے کپڑا کسی

دوسرے کو دیا اور دوسرے آدمی نے پہن لیا تو کپڑے کو اگر کوئی نقصان پہنچا تو مستاجر کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کپڑا دوسرے کو پہنانے میں غاصب ہے اور اگر کپڑے کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو مالک کے لیے کوئی کرایہ نہ ہوگا۔ کیونکہ معقود علیہ منفعت اس کے اپنے پہننے سے پوری ہوتی ہے اور دوسرے کے پہننے سے جو منفعت حاصل ہوئی ہے وہ معقود علیہ نہیں ہے اور غیر معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اجرت (کرایہ) کو واجب نہیں کرتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ایک معین کپڑا اجارہ پر لے پھر مالک سے معین کپڑے کی بجائے کوئی دوسرا کپڑا غصب کرلے اور اسے پہن لے تو اس پر اجارہ والے کپڑے کی اجرت لازم نہیں آتی اسی طرح جب اس نے وہ کپڑا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو اس پر کپڑے کی اجرت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ پہننے والے کی تعیین کپڑے کی تعیین کی مانند ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معقود علیہ منفعت حاصل کرنا کرایہ دار کے لیے ممکن تھا اور یہ امکان اس پر اجرت واجب کرنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ وہ کپڑے کو لاکر گھر میں رکھے اور نہ پہنے تو اس پر اجرت لازم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ منفعت اٹھانے پر اس کا قادر ہونا اس کے قبضہ کے اعتبار سے ہے۔ جب اس نے کپڑا لاکر گھر میں رکھا تو اس پر اس کا قبضہ ہوگیا یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر گھر میں ضائع ہوجائے تو مستاجر کپڑے کا ضامن نہیں ہوتا مگر جب اس نے وہ کپڑا اپنے سوا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو پھر کپڑے پر اس کا قبضہ حکمی طور پر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غیر کے پہننے سے کپڑا اگر ضائع ہوجائے تو مستاجر ضامن ہوتا ہے۔ کپڑے پر پہننے والے کے قبضے کا اعتبار ہے حتّٰی کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس غیر سے کپڑے کا تاوان لے لے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کپڑے پر مستاجر کے حکمی قبضہ کا اعتبار نہ کیا جائے یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر سلامت رہے تو مستاجر پر اجرت لازم نہیں ہوتی۔

○ اگر کپڑے کو ایک دن کے لیے رات تک پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا اور پہننے والے کو متعین نہ کیا تو معقود علیہ مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہے کیونکہ پہننا، پہننے والے کے اختلاف اور کپڑے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے۔ عقد کے وقت جس طرح کپڑے کی تعیین نہ کرنا عقد کے واسطے فاسد ہے اسی طرح پہننے والے آدمی کی عدم تعیین بھی عقد کے واسطے فاسد ہے کیونکہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے اس لیے کہ کپڑے کا مالک مستاجر سے مطالبہ کرے گا کہ وہ کپڑا کسی ایسے شخص کو پہنائے جو پہننے میں سب لوگوں سے نرم ہو دوسرے کپڑے کی حفاظت کرے اور مستاجر اس سے انکار کرے گا اور دونوں مطلق عقد سے استدلال کریں گے اور جب عقد ہی فاسد واقع ہو تو اس وقت پہننے والے کی تعیین کرنا صحیح نہیں۔ چنانچہ دونوں اگر کپڑا پہننے سے پہلے ہی اس بارے میں جھگڑ پڑے تو اجارہ فاسد ہوجائے گا اور اگر مستاجر نے کپڑا خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور اس نے شام تک پہن لیا تو یہ جائز ہے اور اس پر مثلی اجرت (کرایہ) واجب ہوگی، اسی طرح سواری کے واسطے اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا اور اس پر سواری کرنے والے کی وضاحت نہ کی یا کسی کام کے لیئے اجارہ پر لیا اور کام کرنے والے کی وضاحت نہ کی پھر شام تک اس پر کام کیا تو استحسان کی رُو سے اس

پر مقرّرہ کرایہ واجب ہے اور قیاس کی رو سے مثلی کرایہ واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو فاسد عقد کے ذریعے حاصل کیا ہے اور مقرّرہ کرایہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب عقد صحیح ہو اور عقد کے فاسد ہونے کے وقت مقرّرہ اجر صحیح نہیں ہوتا اور استحسان کی رو سے مقرّرہ کرایہ واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز دراصل جہالت تھی جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے اور وہ اب دور ہو چکی ہے لہٰذا جب فسادِ عقد کی علّت ختم ہو گئی تو معلول (عقد کا فاسد ہونا) بھی ختم ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جہالت معقود علیہ میں ہے اور عقدِ اجارہ معقود علیہ کے حق میں مُضاف کی مانند ہے اور اجارہ معقود علیہ منفعت کے حصول کے وقت نئے سرے سے منعقد ہوتا ہے اور حصول کے وقت معقود علیہ میں چونکہ جہالت نہیں رہی ادھر کرایہ بھی منفعت کے حصول کے وقت واجب ہوتا ہے اس لیے ہم نے مقرّرہ کرایہ واجب ٹھہرایا اور آخر میں تعیین کرنے کو ہم نے ابتداء میں تعیین کرنے کی مانند بنایا اور اگر اس سے کپڑا ضائع ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان بھی نہیں کیونکہ وہ عقد کی خلاف ورزی کرنے والا نہیں ہے چاہے وہ کپڑے کو خود پہنے یا کسی دوسرے کو پہنائے۔ بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں عقد باندھتے وقت ہی کپڑے کا پہنانا متعین تھا لہٰذا وہاں دوسرے کو پہنانے کی صورت میں عقد کے تقاضا کے خلاف کرنے والا ہو گا۔ جب ایک قمیص آج کے دن شام تک پہننے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لی اور لا کر اپنے گھر میں رکھ دی یہاں تک کہ شام ہو گئی تو اس پر پورا کرایہ واجب ہے کیونکہ کپڑے کے مالک نے کپڑا اس کے حوالے کر کے معقود علیہ منفعت حاصل کرنا اس کے واسطے ممکن بنا دیا تھا۔ اس سے آگے یعنی کپڑے کا پہنانا مالک کے بس میں نہیں۔ اب مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس کے بعد کپڑا پہنے کیونکہ مدّت ختم ہونے سے اجارہ ختم ہو گیا۔

○ اگر سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا یا پہننے کے لیے کپڑا کرایہ پر لیا تو مستاجر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ چوپائے کو آگے سواری کے لیے یا کپڑے کو آگے پہننے کے لیے اجرت پر دے جس کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی۔

کرایہ کے مکان کو بیچنے کا معاملہ

موٴجر (اجارہ کرنے والے، مالک) نے اگر کرایہ پر دیے ہوئے مکان کو کرایہ پر چڑھانے کے بعد بغیر کسی معقول عذر کے بیچ دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ بیع (بیچنا) جائز نہیں ہے۔ بعض مقامات میں مذکور ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور بعض جگہ لکھا ہے کہ یہ بیع باطل ہے مگر ان تمام اقوال کو درست قرار دینا ممکن ہے کیونکہ لایجوز (ناجائز ہے) کہنے کا مطلب ہے لاینفذ یعنی یہ عقد نافذ نہیں ہو گا اور یہ چیز موقوف ہونے کو مانع نہیں اور ان کے باطل کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد بیع کا فی الحال کوئی ظاہر حکم نہیں ہے اور یہی عقد کے موقوف ہونے کا مفہوم ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ عقد جائز ہے اور مستاجر کے حق میں موقوف ہے حتیٰ کہ مدّتِ اجارہ جب پوری ہو جائے گی تو عقدِ بیع کا قبول کرنا مشتری کو

لازم ہو جائے گا اب اس کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ مبیع کو لینے سے انکار کرے اور بائع (فروخت کنندہ) کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ سے مبیع (فروخت شدہ مکان) کو لے لے بغیر اس کے کہ وہ (مستاجر) اس عقد بیع کو جائز ٹھہرائے ہاں اگر وہ اس سودے کی اجازت دے دے تو پھر اس سے مکان لینا جائز ہے اور اگر مستاجر اس سودے کو جائز ٹھہرانے سے انکار کر دے تو خریدار کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عقدِ بیع کو فسخ کر دے اور جب اس نے عقد کو ایک مرتبہ فسخ کر دیا (توڑ دیا) تو اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد دوبارہ وہی عقد جائز نہ ہوگا۔ یہاں ایک یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آیا کرایہ دار بھی اس عقدِ بیع کو فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ظاہر الروایہ (امام محمدؒ کی وہ روایات یا تالیفات جن کی سند امام ابوحنیفہؒ تک واضح اور ظاہر ہے) میں مذکور ہے کہ وہ اس عقد کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر وہ توڑے تو بھی یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ جبکہ طحاوی نے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) اس عقد بیع کو توڑ سکتا ہے اور جب وہ عقد ہذا کو توڑ دے تو دوبارہ جائز نہیں ہوگا اور امام ابویوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ مستاجر اس عقد کو نہیں توڑ سکتا۔

اجارہ دراصل مبیع میں عیب کی مانند ہے۔ خریدار کو اگر مکان خریدتے وقت اجارہ کا پتہ ہو تو عقد اجارہ بطور لازم واقع ہو جائے گا۔ اور اگر خریدتے وقت اسے اجارہ کا علم نہ ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو عیب یعنی اجارہ کی وجہ سے عقد بیع کو توڑ دے اور چاہے تو اس کو جائز رکھے۔ یہ مذکورہ تفصیل ائمہ احناف کے مؤقف کے مطابق ہے اور امام شافعی کا اس بارے میں یہ فرمانا ہے کہ عقد بیع مستاجر (کرایہ دار) کی اجازت کے بغیر ہی نافذ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بیع اپنے محل پہ واقع ہو رہی ہے کیونکہ کرایہ کے مکان کی عین ذات مالکِ مکان کی ملکیت ہے اور کرایہ دار کا حق مکان کی صرف منفعت میں ہے اور بیع کا محل (عقد بیع کے واقع ہونے کی جگہ) عین چیز ہے لہٰذا اس میں کرایہ دار کا کوئی حق نہیں۔ جب کہ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں اس لیے کہ مبیع سے کرایہ دار کا حق متعلق ہو چکا ہے اور ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن ہو انسان کے حق کو باطل کرنے سے بچایا جائے اور یہاں کرایہ دار کے حق میں عقد بیع کو موقوف مان کر کرایہ دار کے حق کو بچانا ممکن ہے۔ تو خریدار کے حق میں ہم نے اس عقد کے جائز ہونے کا اور کرایہ دار کے حق میں موقوف ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ دونوں کے حقوق کی حفاظت اور ہر دو جانب کی رعایت ہو سکے۔ اسی طریقہ پر جب ایک آدمی اپنے مکان کو اجارہ (کرایہ) پر دے چکے پھر اس مکان کا کسی دوسرے آدمی کے لیے اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار اس کے اپنے حق میں تو نافذ ہے مگر کرایہ دار کے حق میں نافذ نہیں ہوگا بلکہ اجارہ کی مدت گزرنے تک موقوف رہے گا۔ جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی تو اقرار اس کے حق میں بھی نافذ ہو جائے گا اور مکان اس آدمی کو دیا جائے گا جس کے لیے مالک کی طرف سے اقرار کیا گیا ہے اور یہ صورت اس صورت کے برعکس ہے جب مالک مکان ایک آدمی سے اپنے مکان کا اجارہ کر چکے (کرایہ پہ دے چکے) پھر کسی دوسرے آدمی سے بھی اسی

مکان کا عقد اجارہ کرے تو دوسرا عقد اجارہ پہلے کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت دے تو جائز ورنہ باطل ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں مستاجر (کرایہ دار) عقد بیع کو باطل نہیں کرسکتا اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ منفعت پر واقع ہوتا ہے کہ وہ منفعت کا مالک بناتا ہے اور مکان کے منافع پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہیں لہٰذا دوسرا عقد اجارہ اس کے اجازت سے جائز اور اس کے باطل کرنے سے باطل ہوگا۔ باقی رہا مکان کے اقرار والا مسئلہ تو اقرار عین شئے پر واقع ہوتا ہے اور عین چیز مالک کی ملکیت ہے لیکن کرایہ دار کا چونکہ اس عین کے ساتھ ایک حق متعلق ہوچکا ہے لہٰذا کرایہ دار کے حق میں یہ اقرار موقوف رہے گا اور جب اس کا حق زائل ہوجائے گا تو اقرار نافذ ہوجائے گا۔ پھر پہلے کرایہ دار نے اگر دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دے دی اور وہ نافذ ہوگیا تو اس دوسرے اجارہ کی اجرت پہلے کرایہ دار کے واسطے ہوگی نہ کہ مالک مکان کے لیے اور بیچنے کی صورت میں قیمت مالک مکان کے لیے ہوگی۔ اس فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کیونکہ عقد اجارہ منفعت پر واقع ہوا اور منفعت پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہے تو جب اس نے دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دی تو اس عقد کا بدلہ (عوض۔ کرایہ) اسی کے لیے ہوگا اور اس کے اجازت دینے سے جب تک دوسری مدت اجارہ ختم نہیں ہوجاتی اس (پہلے کرایہ دار) کا اپنا عقد فسخ نہیں ہوگا جب دوسرے اجارہ کی مدت گزر جائے گی تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں اجاروں کی مقدار مدت ایک ہی تھی تو دونوں مدتیں ختم ہوجائیں گی اور اگر دوسری مدت پہلی سے کم ہو تو پہلے کرایہ دار کو اختیار ہے کہ اپنی مدت پوری ہونے تک مکان میں رہائش اختیار کیے رہے۔

کرایہ کے مکان کو رہن رکھنے کا مسئلہ

اسی طرح مؤجر نے اگر کرائے پر دیے ہوئے مکان کو اجارہ کی مدت گزرنے سے پہلے کسی کے پاس رہن (گروی) رکھ دیا تو یہ عقد رہن اس کے درمیان اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا ہے) کے درمیان جائز اور مستاجر (کرایہ دار) کے حق میں موقوف ہے کیونکہ مکان کیساتھ مستاجر کا حق متعلق ہوچکا ہے اور اجارہ کی مدت پوری ہونے تک مکان کو روک سکتا ہے اسی اصول کی بنیاد پر راھن کا مرہون (گروی میں رکھی ہوئی) چیز کو بیچنے کا مسئلہ ہے کہ یہ عقد بیع بائع اور مشتری کے درمیان تو جائز ہے لیکن مرتہن کے حق میں موقوف ہے۔ وہ قرضے میں دبا ہوا اپنا مال وصول کرنے تک مرہون شئے کو روک سکتا ہے البتہ راھن جب مرہون مکان کو چھڑا لے تو اس پر واجب ہے کہ مکان مشتری کے سپرد کرے جیسا کہ اجارہ کی صورت میں بیچے تو اجارہ کی مدت گزرنے پر مکان مشتری کے حوالے کرنا لازمی ہوتا ہے۔ البتہ یہاں اتنی بات ہے کہ مرتہن جب راھن کے عقد بیع کو جائز قرار دے دے اور اگر مکان مشتری کے سپرد کردے تو مکان کی قیمت مکان کے قائم مقام ہونے کے طور پر مرتہن کے پاس رہن ہوگی کیونکہ مکان جب تک اس کے پاس ہے اس کے لیے عین مکان کے روک لینے کا حق ثابت ہے اور عین کا بدل عین شئے کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا اس کے لیے بدل (قیمت) کو روک لینے کا حق ثابت ہوا۔ صاحب قدوری نے رہن اور اجارہ کی

صورتوں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ رہن میں مرتہن کو یہ حق ہے کہ وہ اس عقدِ بیع کو باطل قرار دے مگر مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق حاصل نہیں کیونکہ مستاجر کا حق منفعت میں ہے کہ عین مکان میں لہٰذا اس کی طرف سے عقد بیع کو فسخ کرنا غیر کے حق کے محل میں تصرّف کرنا ہے جس کا اسے اختیار نہیں اس کے برعکس مرتہن کا حق عین مرہون مکان میں ہے چنانچہ وہ مکان سے اپنے دَین (قرض) کو وصول کر سکتا ہے تو مرتہن کی جانب سے اس عقدِ بیع کو فسخ کرنا اس کے اپنے حق میں تصرف کرنا ہے لہٰذا وہ اس چیز کا حقدار ہے (واللہ عزوجل اعلم)

اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا

اجیر (کسی کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ پر دینے والے) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خود کام کرے یا دوسرے اجیروں (مزدوروں، کاریگروں) سے کام کرائے جب کہ عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ وہ (اجیر) اپنے ہاتھ سے کام کرے گا۔ کیونکہ عقد ہذا کام پر واقع ہے اور کام بعض اوقات انسان خود کرتا ہے اور بعض اوقات دوسروں سے بھی کراتا ہے۔ دوسرے یہ دیگر مزدوروں یا کاریگروں کا کام اسی کیلئے ہوتا ہے تو ان کا کام ایسا ہی ہو جائے گا جیسے اس نے خود کیا۔ اِلّا یہ کہ عقد میں اجیر کا خود کام کرنا شرط ہو کیونکہ اس صورت میں عقد ایک معیّن شخص سے کام کرانے پر واقع ہوگا اور تعیین مفید چیز ہے اس لیے کہ کاریگر لوگ کام میں ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) ہوتے ہیں لہٰذا وہی اجیر متعین ہوگا اور اس کا کام کو مستاجر کی مرضی کے بغیر کسی دوسرے کے سپرد کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ ایک آدمی بوجھ لادنے کے لیے ایک معین اونٹ کو اجارہ پر لے تو اسے کوئی دوسرا اونٹ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس نے صرف بوجھ اٹھانے پر اجارہ کیا تھا اور اونٹ کی تعیین نہیں کی تھی تو اونٹ بان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ جونسا اونٹ چاہے مستاجر کے حوالے کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

مالکِ مکان اور کرایہ دار کی ذمّہ داریاں

مکان کی لپائی، پلستر، پرنالے کی درستگی اور گری ہوئی دیوار کا بنانا مالکِ مکان کے ذمّے ہے نہ کہ کرایہ دار کے۔ کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے اور ملکیت کی اصلاح مالک کے ذمّہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اصلاح پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مالک کو اپنی ملکیتی شے کی اصلاح (ٹھیک کرنے) پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور مالکِ مکان اگر یہ اصلاح نہ کرے تو کرایہ دار کو اس بات کا حق ہے کہ مکان کو چھوڑ دے کیونکہ اس قسم کی خرابی معقود علیہ میں عیب ہے اور مالک کو اپنی ملک سے عیب دور کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا لکن مستاجر کو یہ حق ہے کہ وہ عیب دار معقود علیہ پر راضی نہ ہو۔ حتّیٰ کہ مستاجر اگر مکان کو اجارہ پر لے اور وہ اسی طرح خراب ہو اور وہ مکان کو دیکھے بھی تو اس کے لیے اجارہ توڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ وہ عیب دار معقود علیہ پر رضامند ہو گیا ہے۔ پانی کے ڈول، بدرو اور نالی وغیرہ کی اصلاح مالکِ مکان کے ذمّہ ہے چاہے وہ بدرو یا نالی وغیرہ کرایہ دار کے فعل سے بھر گئی ہو مگر مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جا سکے

گا۔ جس کی وجہ ہم نے اوپر عرض کردی

مستاجر (کرایہ دار) کے بارے میں فقہا نے کہا کہ جب اجارہ کی مدت گزر جائے اور مکان میں مستاجر کے جھاڑو دینے اور صفائی کرنے سے مٹی پڑی ہو تو کرایہ دار پر اس کا اٹھانا لازم ہے کیونکہ وہ اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے تو وہ مٹی اس مٹی کی مانند ہوئی جسے کرایہ دار نے خود مکان میں رکھا ہوا اور اگر مٹی سے مکان کا صحن اور راستہ بھر جائے تو از روئے قیاس اس مٹی کا اٹھوانا کرایہ دار پر لازم ہے کیونکہ وہ مٹی اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے لہٰذا اس کا اٹھوانا اس پر لازم ہے جیسا کہ کوڑا کرکٹ اور راکھ کو اٹھانا لازم ہے مگر فقہا نے استحسان کی رو سے عرف اور عادت کی وجہ سے اس مٹی کا اٹھانا مالک مکان کے ذمہ لگایا ہے۔ کیونکہ لوگوں کے درمیان عادت یہی ہے کہ جو کچھ زمین میں چھپا ہوا ہے اس کا اٹھانا مالکِ مکان کے ذمے ہوتا ہے لہٰذا فقہاء نے اس چیز کو عام عادت کے مطابق ہی رکھا اور اگر کرایہ دار مکان میں کسی خراب چیز کی اصلاح کر دے تو اس اصلاح میں اٹھنے والے خرچ کا اسے کوئی معاوضہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیتی شئے کی مالک کی اجازت کے بغیر اصلاح کی حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں تھا تو وہ اس کام میں محض نیکی کمانے والا ہوا۔

کرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ

اجارہ پر دی گئی شئے کی واپسی قبضہ مؤاجر (اجارہ کنندہ یعنی مالک) کے ذمہ ہے چنانچہ کسی نے اگر سواری کا جانور اس لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اپنی حاجات میں شہر کے اندر ایک معلوم وقت کے لیے جانور پر سواری کرے گا۔ پس وہ معلوم اور مقررہ وقت گزر گیا تو اس (مستاجر، کرایہ دار) پر یہ واجب نہیں کہ وہ جانور کو لے جا کر مؤاجر (مالک) کے سپرد کر آئے۔ بلکہ خود مؤاجر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مستاجر کے مکان سے جانور کو لے آئے کیونکہ مستاجر نے اگرچہ جانور سے منفعت اٹھائی ہے مگر وہ منفعت اسے ایک ایسے عوض (اجرت) کے بدلے حاصل ہوئی ہے جو مؤاجر کو ملے گا تو عین شئے (جانور) اس کے ہاتھ میں باقی امانتوں کی مانند بطور امانت باقی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ اس جانور کا خرچہ (چارہ وغیرہ) بھی لازم نہیں اور نہ ہی امانت کی طرح اس پر جانور کا لوٹانا واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ کئی دن تک جانور کو اپنے پاس روکے رکھے اور وہ اسی کے ہاں ہلاک ہو جائے تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔ چاہے مؤاجر نے اس سے جانور کو طلب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ مؤاجر کی طرف سے واپسی کے مطالبہ کے بعد بھی اس پر جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا ذمہ نہیں۔ لہٰذا وہ روکنے میں ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا جیسا کہ مُوْدَع (جس کے پاس امانت رکھی جائے۔ امین) امانت میں رکھی ہوئی چیز کو امانت رکھنے والے کے گھر نہ پہنچائے یہاں تک کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کا ضامن نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ مستعار یعنی مانگ کر لیے ہوئے جانور کے برعکس ہے کہ مستعار چیز کا لوٹانا مستعیر (مانگنے والے) کے ذمہ ہے کیونکہ اس چیز کا نفع مستعیر کے لیے خلوص کی بنیاد پر ہے لہٰذا اس کا لوٹانا مستعیر پر واجب ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے: الخراج بالضمان یہی وجہ ہے کہ مستعار جانور کا خرچہ

مستعیر کے ذمہ ہے اسی طرح واپس لوٹانے کی مشقت بھی وہی برداشت کرے گا۔
اگر مستاجر نے جانور کو ایک مقررہ جگہ سے مصر میں آنے جانے کے واسطے کرایہ پر لیا ہو تو مستاجر پر لازم ہے کہ وہ جانور کو اس جگہ لے آئے جہاں سے اس نے جانور کو اپنے قبضہ میں لیا تھا۔ یہ اس لیے نہیں کہ جانور کا لوٹانا اس پر واجب ہے بلکہ اس مسافت کی وجہ سے ہے جس کو عقد اجارہ شامل ہے کیونکہ عقد اجارہ پورا نہیں ہوگا مگر اسی وقت جب وہ (مستاجر) اسی جگہ کی طرف لوٹ کر آئے۔ اگر وہ جانور کو لے کر اپنے گھر چلا گیا اور وہاں جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کو عقد کی جگہ کے سوا دوسری جگہ لے جاکر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر کرایہ دار نے یہ کہا کہ میں جانور پر اس جگہ سے فلاں جگہ تک سواری کروں گا اور وہاں سے اپنے مکان کی طرف لوٹ آؤں گا تو کرایہ دار پر جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا لازم نہیں کیونکہ جب وہ اپنے گھر کی طرف لوٹ آیا تو اجارہ کی مدت ختم ہو گئی اور اب وہ جانور اس کے پاس بطور امانت ہے لہٰذا اس پر امانت کی طرح جانور کا لوٹانا لازم نہیں۔

انّا کے حقوق و فرائض

انّا (دودھ پلانے والی۔ دائی) کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے بچے کو بھی لے لے اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلائے اگر اس نے کوئی دوسرا بچہ لے لیا اور پہلے کے ساتھ اسے دودھ پلایا تو اس نے برا کیا اور گنہگار ہوئی اگرچہ اس نے پہلے بچے کو نقصان پہنچایا تاہم وہ پہلے اور دوسرے دونوں بچوں پر اجرت کی مستحق ہوگی۔ اس معاملے میں اس کا گنہگار ہونا اس لیے ہے کہ اس پر پہلے بچے کو پورا پورا دودھ پلانا ضروری تھا جب اس نے دو بچوں کو دودھ پلایا تو دودھ میں کمی کی وجہ سے اس نے ہر ایک کو نقصان پہنچایا۔ اور ہر ایک بچے سے اجرت کی مستحق اس لیے ہے کہ عقد کے تحت مطلق دودھ پلانا تھا اور وہ پایا گیا ہے البتہ مُسْتَرْضِعْ (دودھ پلوانے والے یا دائی طلب کرنے والا) اس امر کا مجاز ہے کہ وہ کسی دوسری دائی کو اجارہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِ۔ (البقرہ: ۲۳۳)

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور انّا) کا دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کردو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے)

تو یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلوانے والے سے مطلقاً (بغیر کسی قید کے) گناہ کی نفی فرمائی ہے اگر دوسری دائی نے بچے کو دودھ پلایا تو اس کے واسطے بھی اجرت ہوگی۔ اگر عقد میں فریق دائی نے کسی دوسری دائی کو اجارہ پر لیا اور اس دوسرے بچے کو دودھ پلایا یا اس نے بچے کو اپنی پڑوسن کے حوالے کر دیا اور اس پڑوسن نے بچے کو دودھ پلایا تو دائی از روئے استحسان اجرت کی مستحق ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اجرت کی مستحق نہ ہو۔ از روئے قیاس اجرت کے مستحق نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلوانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کاریگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرا دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استحسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہو اور جب عقد میں اس کے بذاتِ خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے۔ کیونکہ عقد نے اس پر بذاتِ خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مُستَرضِع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیز بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ انّا کے ذمہ میں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم

عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زنبیل (کچکول ریڑھی وغیرہ) اور اینٹیں بنانے کا سانچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تہہ لگا کر جمانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا نانبائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے۔ وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

مسائل

دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شوربا کا نکالنا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہوگیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالاخانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں اِلّا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں اِلّا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس بستی کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی لگام اور کاٹھی مالکِ چوپائے کے ذمہ ہے اِلّا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی لگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مہیا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نومولود بچے کو اٹھا لیا اور اس کے لیے کوئی انّا اجارہ پر لے لی تو انّا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہٰذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس وجہ سے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نومولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہٰذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجَر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستأجر۔ ایک امانت

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستأجَر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستأجِر

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلوانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کاریگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرادے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استحسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہو اور جب عقد میں اس کے بذاتِ خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے۔ کیونکہ عقد نے اس پر بذاتِ خود دودھ پلانا واجب کردیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مُستَرضِع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیزیں بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریحان اور تیل وغیرہ وہ انّا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم

عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ فقہا نے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زنبیل (کھلول ریڑھی وغیرہ) اور اینٹیں بنانے کا سانچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تہہ لگا کر جمانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا نانبائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بُننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقے) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

مسائل

دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شوربا کا نکالنا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہوگیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہوگا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابوحنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالاخانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں اِلّا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں اِلّا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی لگام اور کاٹھی مالکِ چوپائے کے ذمہ ہے اِلّا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی لگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مہیا کرتا ہو تو ایسا ہی ہوگا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہوگا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نومولود بچے کو اٹھا لیا اور اس کے لیے کوئی انّا اجارہ پر لے لی تو انّا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہٰذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس وجہ سے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نومولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہٰذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجَر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستاجَر۔ ایک امانت

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجَر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجَر

(اجارہ لینے والے، کرایہ دار) کے پاس امانت ہوتا ہے حتیٰ کہ مستأجَر اگر مستأجِر کے ہاتھ میں اس کے اپنے قصور کے بغیر ہلاک (ضائع) ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا کیونکہ اجارہ کا قبضہ وہ قبضہ ہے جس میں مالک کی طرف سے اجازت ہوتی ہے لہٰذا یہ قبضہ قابلِ تاوان نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت (امانت میں رکھی ہوئی شے) اور عاریت (مانگ کر لی ہوئی شے) کا قبضہ قابلِ تاوان نہیں ہے چاہے صحیح اجارہ سے قبضہ ہوا ہو یا فاسد اجارہ سے۔

مستأجَر فیہ کے امانت یا قابلِ تاوان ہونیکا مسئلہ

اب رہا مستأجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے)

مثلاً دھلائی، رنگائی اور سلائی کا کپڑا اور کشتی میں یا چوپائے پر یا باربردار (قلی) وغیرہ پر لادے گئے سامان کی صفت کا بیان تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اجیر (کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینے والا) دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ مشترک ہوگا یا خاص جسے "اجیر الوحد" بھی کہتے ہیں۔ اگر اجیر مشترک ہو تو مستأجر فیہ چیز امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، حسن بن زیاد کے نزدیک اس کے پاس امانت ہے اور یہ امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ مستأجر فیہ اجیر مشترک کے پاس بطور مضمون (قابل تاوان) چیز کے ہے۔ مگر اس صورت میں اجیر پہ تاوان نہیں ہو گا جب مستأجر فیہ شے کسی عام اور غالب آفت میں تلف ہو مثلاً عام آگ لگ گئی یا عام سیلاب آگیا یا دشمن چوروں کے حملہ سے وہ چیز ضائع ہوگئی اور اگر اجیر مشترک کا گھر کسی بتی اور دیے کی وجہ سے جل گیا تو اجیر ضامن ہوگا امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے کیونکہ یہ تلف ہونا غالب اور عام آگ کے سبب نہیں۔ دوسرے ایسی چیز ہے کہ اگر اسے علم ہو جاتا تو اس سے بچ سکتا تھا یعنی دیا جلتا رہ جانا اگر اسے معلوم ہو جاتا تو اسے بجھا دیتا لہٰذا یہ معقول عذر نہیں۔ پھر مستأجر فیہ چیز اگر کام سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اجیر اس کی غیر معمول (جس میں کام نہ کیا گیا ہو) یا اصل حالت کی قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے واسطے کوئی معاوضہ نہ ہوگا اور اگر اس کی ہلاکت، اس میں کام کیے جانے کے بعد ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجیر سے معمول چیز (جس میں کام ہو چکا ہو) کا تاوان لے لے اور اجیر کو اس کے کام کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو اس سے وہ قیمت وصول کرے جو اس چیز کے غیر معمول یا اپنی اصل حالت میں ہونے کی صورت میں ہوتی ہے اور اجیر کو کوئی معاوضہ نہ دے۔ صاحبینؒ کا استدلال ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا: "عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتّٰى تَرُدَّهُ" یعنی آدمی جو چیز اپنے ہاتھ میں لے وہ اس کے ذمہ ہے یہاں تک کہ اسے لوٹا نہ دے اور ہلاکت کی وجہ سے اجیر عین شے کو لوٹانے سے عاجز آجاتا ہے لہٰذا عین شے کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے جو عین کے قائم مقام ہے۔ دوسرے حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ مشترک اجیر سے تاوان لیا کرتے تھے تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جا سکے اور یہی مقصود اس مسئلہ میں پنہاں ہے کیونکہ ان اجیروں سے جنہیں گواہوں کے بغیر ہی مال سپرد کر دیا جاتا ہے، خیانت کا خطرہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ ان سے تاوان نہیں لیا جائے گا تو لوگوں کے اموال ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان

کے لیے مال کے ہلاک ہونے کا دعویٰ کو لسا مشکل ہے مگر یہ چیز عام آتشزدگی، عام سیلاب یا عام چوری میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان صورتوں میں اجیر ضامن نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تاوان صرف زیادتی کرنے والے پر عائد ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے: "وَلَاعُدْوَانَ اِلَّاعَلَی الظّٰلِمِیْنَ"، یعنی سختی کسی پر بھی نہیں بجز زیادتی کرنے والوں کے اور اجیر کی جانب سے زیادتی نہیں پائی گئی کیونکہ ایک تو مستاجر فیہ پر قبضہ کرنے میں اسے بذریعہ اجارہ مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے دوسرے اس چیز کی ہلاکت اجیر کے عمل دخل سے نہیں ہوئی لہٰذا اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ مُوْدَعْ (جس کے پاس امانت رکھی جائے) پر ودلیعت کی ہلاکت کی صورت میں تاوان واجب نہیں ہوتا اور صاحبین نے جو حدیث اپنے استدلال میں بیان کی ہے وہ عقد اجارہ کو شامل نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجارہ پر لی گئی شئے کا لوٹانا مستاجر پر واجب نہیں تو اس حدیث پاک سے مراد مانگی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز ہوگی۔ اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے مشترک اجیر سے تاوان لینے میں اس امر کا احتمال (گنجائش) ہے کہ شاید وہ ان اجیروں سے تاوان لیتے ہوں جن پر خیانت کرنے کا الزام لگایا جاتا ہو اور اس چیز سے ہم بھی انکار نہیں کرتے۔ پھر صاحبین کے نزدیک اجیر پر اس وقت تاوان واجب ہے جب مستاجر فیہ چیز اس کے ہاتھ یا اس کے قبضے میں ہلاک ہو کیونکہ ان کے نزدیک عین چیز غصب شدہ چیز کی مانند قبضہ کرنے سے ہی ضمانت (تاوان) میں داخل ہوتی ہے تو جب تک اجیر کا قبضہ نہیں پایا جائے گا اس وقت تک اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ سامان کا مالک اگر اجیر کے ساتھ کشتی میں سوار ہو یا اس چوپائے پر سوار ہو جس پر سامان لدا ہوا ہو اور وہ سامان اجیر کے عمل دخل کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اجیر پر کوئی تاوان نہیں ہوگا کیوں کہ سامان مالک کے اپنے ہاتھ یا قبضے میں ہے۔ اسی طرح سامان کا مالک اور کرایہ کے چوپائے کا مالک دونوں چوپائے پر سوار ہوں یا دونوں چوپائے کے پیچھے یا آگے چل رہے ہوں اور سامان ضائع ہو جائے تو اجیر پر تاوان نہیں کیونکہ سامان دونوں کے ہاتھ میں ہے نہ کہ اکیلے اجیر کے ہاتھ میں لہٰذا اس پر اس قبضے کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

مسائل بشر نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ اگر سامان قلی کے سر سے چوری کر لیا جائے اور سامان کا مالک اس کے پیچھے پیچھے آرہا ہو تو قلی پر تاوان نہیں کیونکہ سامان نرا اس کے قبضے میں نہیں اس حیثیت سے کہ سامان اور سامان کے مالک کے درمیان کوئی خلا نہیں۔

○ جو اناج دو کشتیوں میں لدا ہوا ہو اور اناج کا مالک ایک کشتی میں سوار ہو اور یہ دونوں کشتیاں جڑی ہوئی ہوں یا نہ جڑی ہوئی ہوں تو اناج اگر ملاح کے ہاتھ سے ہلاک ہو گیا تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اناج مالک کے ہاتھ یا قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ اسی طرح اونٹوں کی ایک قطار پر جب سامان لدا ہوا ہو اور سامان کا مالک بھی ایک اونٹ پر سوار ہو پھر سامان کسی طرح ضائع ہو جائے تو اونٹ بان پر کوئی تاوان نہیں کیونکہ تمام سامان مالک کے اپنے ہاتھ میں ہے اس لیے کہ

وہی سامان کا محافظ ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی باربردار کو اس لیے مزدوری پر رکھا کہ وہ گھی کی ایک مشک یا ٹبین کو اٹھائے پھر مشک والے اور باربردار نے مل کر مشک کو اٹھایا کہ وزن کو باربردار کے سر پر لاد دیں کہ اچانک مشک پھٹ گئی اور تمام گھی بہہ گیا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ باربردار ضامن نہیں ہوگا (تاوان نہیں دے گا) کیونکہ صاحب مشک نے مشک کو باربردار کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ میں ہے اور اگر باربردار مشک کو اٹھا کر مشک کے مالک کے گھر تک لایا اور یہاں پہنچ کر دونوں مل کر اتارنے لگے کہ دونوں کے ہاتھ سے گر گئی اور گھی ضائع ہوگیا تو باربردار ضامن ہے اور یہی امام محمد کا پہلا قول (خیال) تھا مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ باربردار پر کوئی تاوان نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اٹھایا ہوا سامان باربردار کے قبضے میں آچکا ہے لہٰذا وہ اس سامان کو مالک کے سپرد کرنے سے ہی بری ہوسکتا ہے جب دونوں کی غلطی سے مشک گری تھی تو باربردار کا ہاتھ یا قبضہ اس سے زائل (الگ) نہیں ہوا تھا لہٰذا تاوان بھی زائل نہیں ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے خود اتارنے کے باعث سامان اسے موصول ہوچکا ہے لہٰذا اب وہ اس بات سے خارج ہوگیا کہ اس کا تاوان لیا جائے جیسا کہ دونوں ابتداء میں مل کر مزدور کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھاتے اور گر کر ہلاک ہوجاتا تو مزدور ضامن نہ ہوتا۔ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس نے کسی آدمی کو اس لیے مصحف (قرآن مجید) دیا کہ وہ اس مصحف میں جلد وغیرہ کا کوئی کام کرے اور غلاف بھی ساتھ دیا یا تلوار تیز کرنے والے کو تلوار دی کہ وہ بعوض اجرت تلوار تیز کر دے اور نیام بھی اس کے ساتھ دی پھر یہ دونوں چیزیں ضائع ہوگئیں تو امام محمدؒ نے کہا کہ وہ آدمی مصحف و غلاف اور تلوار و نیام دونوں کا ضامن ہوگا کیونکہ مصحف غلاف سے اور تلوار نیام سے بے نیاز نہیں ہوسکتی تو یہ دونوں چیزیں بمنزلہ ایک چیز کے ہوئیں اور اگر مصحف اس لیے دیا کہ وہ مصحف کے واسطے غلاف بنائے یا چھری اس لیے دی کہ چھری کے لیے پھالا بنائے پھر اس آدمی کے پاس مصحف یا چھری ضائع ہوگئی تو وہ آدمی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں چیزوں میں اجارہ نہیں کیا تھا بلکہ ان کے غیر میں کیا تھا۔

مالک اور اجیر کا اختلاف

اگر اجیر اور کپڑے کے مالک کے درمیان اختلاف ہوجائے۔ اجیر کہے کہ میں نے کپڑا لوٹا دیا ہے اور مالک انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر کی بات مانی جائے گی کیونکہ وہ مالک کے نزدیک قبضہ میں امین ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ بات قسم کے ساتھ امین کی مانی جاتی ہے لیکن اجرت کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور صاحبین کے خیال میں مالک کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک کپڑا اجیر کی ضمانت میں داخل ہوچکا ہے لہٰذا واپس لوٹانے کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ۔

اگر اجیر خاص ہو تو جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف امانت ہے حتیٰ کہ وہ چیز اگر اس کے قصور کے بغیر ہلاک ہوجائے تو ضامن نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اس

لیے کہ اجیر کا کوئی قصور نہیں پایا گیا جو تاوان کے واجب ہونے کا سبب بنتا ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے چیز پر قبضہ حاصل کیا تھا اور صاحبین کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان کا واجب ہونا بطور استحسان ہے تاکہ لوگوں کے احوال کی حفاظت کی جا سکے اور اجیر خاص میں اس چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ عام طور پر وہ خود کو مستأجر کے سپرد کر دیتا ہے اور خود مال اپنی سپردگی میں نہیں لیتا لہٰذا اس سے خیانت کرنے کا امکان نہیں۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مستاجَر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنیوالی چیزیں

تابع احکام کی دوسری قسم میں دوسری بحث کا تعلق ان چیزوں کے بیان سے ہے جو مستاجَر فیہ کو امانت کی صفت سے نکالکر ضمانت (تاوان) میں تبدیل کر دیتی ہیں تو یہ کئی چیزیں ہیں جو مستاجر فیہ کی ضمانت کا سبب بنتی ہیں۔

۱۔ ترکِ حفاظت

ان میں سے ایک چیز ترکِ حفاظت ہے کیونکہ اجیر نے جب مستأجر فیہ شئے کو اپنے قبضے میں لے لیا تو اس کی حفاظت کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور ایسی چیز کی حفاظت کو ترک کر دینا تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جیسے کہ مُودَع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) جب ودیعت کی حفاظت کرنا چھوڑ دے اور وہ ضائع ہو جائے تو ودیعت (امانت) کا ضامن ہوتا ہے۔ جیسا کہ کتاب الودیعۃ میں ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

۲۔ ہلاک اور خراب کرنا

مستأجرُ فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کے قابلِ تاوان بننے کا دوسرا سبب مستاجر فیہ کو ہلاک کرنا یا خراب کرنا ہے جبکہ اجیر خود اس میں ملوّث ہو۔ بایں طور کہ اس نے جان بوجھ کر مستأجر فیہ شئے کو ہلاک یا خراب کیا ہو یا کپڑے وغیرہ کو کوٹنے میں سختی کی ہو۔ چاہے اجیر مشترک ہو یا خاص اور اگر وہ خراب کرنے میں ملوّث نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کی نیت اور ارادے کے بغیر اس کے عمل کے باعث غلطی سے کپڑا خراب ہو جائے تو اجیر اگر خاص ہوگا تو تمام فقہاء کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اور اگر اجیر مشترک ہوا جیسے دھوبی نے کپڑا کوٹا اور وہ پھٹ گیا یا اس کو بھٹی میں ڈالا اور وہ جل گیا یا ملاح کی کسی حرکت سے کشتی غرق ہو گئی وغیرہ وغیرہ تو وہ ہمارے ائمہ ثلاثہ احناف کے نزدیک ضامن ہوگا اور امام زفرؒ نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی اس کام کی وجہ سے ہوئی ہے جس کی اجیر کو اجازت تھی لہٰذا اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا جیسا کہ اجیر خاص پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور اس کام کی مالک کی طرف سے اجازت پر دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی کپڑا کوٹنے سے واقع ہوئی ہے اور کپڑا کوٹنے کی دھوبی کو مالک کی طرف سے اجازت دی جاتی ہے اور اگر جس کام سے خرابی واقع ہوئی ہے اس کی اجازت نہ دی گئی ہو لیکن اتنی خرابی سے بچنا اس کے لیے ممکن نہ ہو تو وہ پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کے مشابہ ہے کہ انہیں لامحالہ جسم میں کچھ خرابی کرنی پڑتی

ہے اور اگر اتنی خرابی سے بچنا اجیر کی وسعت میں ہو مگر اس کا حصول حرج کے بغیر ممکن نہیں اور حرج کو اجیر سے اٹھا دیا گیا ہے لہٰذا اسے بھی اس کام کے ساتھ ملا دیا جائے گا جو اس کی وسعت میں نہ ہو۔

احناف کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ دھوبی کو اس کوٹنے (دھونے) کی اجازت ہے جس سے کپڑے کی اصلاح ہو نہ کہ اسطرح کوٹنے کی جس سے کپڑا پھٹ جائے۔ کیونکہ کوئی بھی عقلمند آدمی اس بات پر رضامند نہیں ہوتا کہ اس کے مال کو بگاڑ دیا جائے اور بگاڑ کے بدلے میں اجرت لازم نہیں ہوتی لہٰذا بطور دلالت اس اجارہ میں یہ قید ہے کہ کپڑے کو اس طرح کوٹنا (دھویا) جائے گا جس سے کپڑے کی اصلاح ہو اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس خرابی سے بچنا دھوبی کیلئے ممکن نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس خرابی سے بچنا بذریعہ اجتہاد (کوشش) اس کے بس میں ہے اور وہ اجتہاد ہے کوٹنے کے آلے اور کوٹنے کی جگہ کو دیکھنا اور کپڑے پر اتنے زور سے کو مارنا جتنا وہ برداشت کر سکتا ہو۔ اس کے ساتھ وہ اپنے پیشہ ورانہ کام میں بھی مہارت رکھتا ہو اور جب ان شرائط کی رعایت ملحوظ رکھی جائے تو خرابی واقع نہیں ہوتی۔ جب یہ خرابی واقع ہوگئی تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے ان شرائط کی رعایت میں کوتاہی کی ہے جیسا کہ دین کے معاملات میں اجتہاد کے بارے میں ہم کہتے ہیں ایسا ہی ان دنیوی معاملات میں بھی انسان کو اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ بندوں کے حقوق میں غلطی عذر نہیں ہے حتیٰ کہ بندوں کے حقوق میں غلطی کرنے والے یا بھول جانے والے کا بذریعہ تاوان مؤاخذہ کیا جاتا ہے۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس قسم کی خرابی سے بچنا بجز حرج کے اجیر کے واسطے ممکن نہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ حرج صرف حقوق اللہ میں مؤثر ہے کہ اس حق کو ساقط کر دیا جاتا ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔ اسی وجہ سے پچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ پچھنے یا نشتر سے مریض کا بچ جانا یا اس میں پچھنے کے عمل کا سرایت کر جانا اس کی طبیعت کی قوت یا کمزوری پر منحصر ہے اور یہ عمل اجتہاد پر موقوف نہیں تو نشتر کے مریض میں سرایت کر جانے سے بچنا نشتر لگانے والے کے بس میں نہیں لہٰذا اس عقد اجارہ میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ مریض سلامت رہے گا۔ اب رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اگرچہ وہاں بھی حقیقۃً اس کے عمل سے خرابی واقع ہوتی ہے مگر اس کے عمل کو شرعی طور پر نہ ہونے کے ساتھ ملایا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کام سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مدت معینہ میں اپنے نفس کے مستاجر کو سونپنے کے باعث مستحق ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے کام کیا ہی نہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ بوجھ اٹھانے والا کا راستے میں بھیڑ کی وجہ سے جب پاؤں پھسل جائے اور وہ گر جائے اور سامان خراب ہو جائے تو بالاجماع ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے اپنے آپ کو اس سے بچانا ممکن نہ تھا تو یہ عذر عام آتشزدگی یا عام سیلاب کے معنیٰ میں ہوا اور اگر باربردار نے خود راستے میں تنگی اور بھیڑ پیدا کی ہو یہاں تک کہ وہ سامان ٹوٹ جائے تو ہمارے تینوں حنفی ائمہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اسی طرح مشترک راعی (چرواہا) نے جب چوپاؤں کو تیزی سے ہانکا جس کے نتیجے میں چوپائے پل یا کنارے پر ایک دوسرے کو دھکیلنے لگے اور ایک چوپائے

نے دوسرے کو دھکا دیا جس سے وہ پانی میں گرا اور ہلاک ہو گیا تو یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق حل ہو گا کہ اگر جانور اس کے ہانکنے اور اس کے مارنے سے ہلاک ہوا بایں طور کہ اس نے جانور کو زیادتی اور تیزی سے ہانکا یا اس کو خلاف عادت سختی سے مارا اور وہ ہلاک ہو گیا تو بلا اختلاف اس کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ ہلاکت ظلم اور زیادتی کے طریقے پر ہوئی ہے۔

پھر کپڑا جب اجیر کے کام سے پھٹ جائے گا حتیٰ کہ اسے تاوان دینا ہو گا تو وہ اجیر مزدوری کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنے کی بجائے نقصان پہنچایا ہے اس لیے کہ منفعت کا پہنچانا یا پورا کرنا درست عمل سے ہوتا ہے نہ کہ خراب عمل سے اور باربردار (قلی) کے مسئلے میں جب باربردار پر اٹھائے گئے سامان کا تاوان واجب ہو جائے تو سامان کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو باربردار سے اس جگہ کی سامان کی قیمت بطور تاوان وصول کرلے جہاں اس نے سامان اس کے سپرد کیا تھا اور چاہے تو سامان کے گر کر خراب ہونے کی جگہ پر جو سامان کی قیمت ہو وہ لے لے اور اس جگہ سامان اٹھا لانے کی مزدوری دے دے۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک کو اس قسم کا کوئی اختیار نہیں بلکہ وہ اسی جگہ کی سامان کی قیمت کا تاوان لے گا جہاں مال خراب یا ہلاک ہوا ہے۔ البتہ یہ اختیار کا معاملہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول کے مطابق ظاہر ہے کیونکہ مالک تاوان کی دو جہتیں یا وجوہات پاتا ہے ایک قبضہ اور دوسرے ضائع کرنا۔ تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو قبضہ کی جہت سے قبضہ کے دن کا تاوان لے اور چاہے تو ضائع کرنے کی جہت سے ضائع کرنے کے دن کا تاوان وصول کرلے۔ اب رہا امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق اختیار کا مسئلہ تو اس میں کچھ اشکال ہے کیونکہ ان کے نزدیک تاوان اتلاف (خود ضائع کرنے) کے سبب واجب ہوتا ہے نہ کہ قبضہ کے بسبب۔ تو اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے کا سبب ایک ہی ہوا اور وہ ہے اتلاف (ضائع کرنا) تو ضروری ہے کہ سامان تلف کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے اور اسے کوئی اختیار نہ ہو۔ اس اشکال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ یہاں تاوان کے واجب ہونے کے دو سبب پائے جاتے ہیں۔ ایک اتلاف (خود ضائع کرنا) اور دوسرا عقد کیوں کہ اجیر نے سابقہ عقد کے ذریعے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنا اپنے اوپر لازم ٹھہرایا تھا اور یہ مقصد درست عمل سے پورا ہو سکتا تھا مگر اس نے اس کے خلاف کیا ہے اور عقد کی خلاف ورزی تاوان کے واجب ہونے کا ایک سبب ہے لہٰذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو گیا چاہے تو بسبب عقد کے تاوان لے لے اور چاہے تو بسبب اتلاف کے تاوان لے لے۔ مذکورہ اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اجیر کی جانب سے مطلوبہ منفعت نہ پائی گئی تو مالک پر منافع کے اندر یہ عقد تبدیل ہو گیا لہٰذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو جائے گا کہ چاہے تو عقد میں اس تبدیلی پر راضی رہے اور چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اور یہ چیز اختیار کے باعث ہی ہو سکتی ہے۔

مسائل اگر چھوٹے یا بڑے غلام اٹھانے پر چوپائے کے مالک سے اجارہ کیا جائے تو چوپائے کے مالک پر ان غلاموں کا تاوان نہیں ہو گا جو اس کے چوپائے کو ہانکنے یا تیزی سے

کھینچنے کے باعث گر کر ہلاک ہوجائیں کیونکہ اجارہ کی وجہ سے انسانوں کا تاوان نہیں لیا جاتا دوسرے یہ اجارہ سامان کے اجارہ کے مشابہ نہیں۔ اس لیے کہ بنی آدم کا تاوان کسی جنایت (جرم) کا تاوان ہوتا ہے اور جنایت یعنی جرم کا تاوان عقد سے واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجیر خاص جو مال کا ضامن بنتا ہے تو وہ عقد کے باعث ضامن بنتا ہے نہ کہ خراب کرنے اور ہلاک کرنے کے باعث۔ کیونکہ ہلاکت یا خرابی میں سامان اور آدمی دونوں برابر ہیں تو سامان کے اجارہ میں تاوان کا واجب ہونا عقد کی خلاف ورزی کے باعث ہے نہ کہ ضائع کرنے کے باعث۔

○ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے دھوبی کے بارے میں بیان کیا کہ جب وہ کپڑا کوٹنے (یا دھونے) میں کپڑے کے مالک سے مدد حاصل کرے۔ پھر کپڑا پھٹ جائے اور یہ نہ معلوم ہوسکے کہ کس کے کوٹنے سے کپڑا پھٹا ہے حالانکہ ان دونوں کے کوٹنے سے پہلے کپڑا صحیح سلامت تھا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دھوبی سے نصف قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی کہ کل تاوان دھوبی کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ یہ یقین نہ ہوجائے کہ کپڑا مالک کے کوٹنے سے پھٹا ہے یا دونوں کے کوٹنے سے۔ امام محمدؒ اپنی اصل کے مطابق چلے ہیں کہ کپڑا دھوبی کی ضمانت میں بذریعہ قبضہ یقین کے ساتھ داخل ہوا تھا لہٰذا اسی کی مثل یقین کے ساتھ ہی اس کی ضمانت سے نکلے گا اور وہ یقین یہ ہے کہ اس بات کا یقینی علم ہوجائے کہ کپڑا کسی دوسرے کے فعل سے پھٹا ہے نہ کہ دھوبی کے فعل سے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خرابی میں جب یہ دونوں احتمال ہیں کہ دھوبی کے فعل سے واقع ہوئی ہو یا مالک کے فعل سے تو دھوبی پر ایک حال میں تاوان واجب ہوگا اور ایک حال میں نہیں تو دونوں حالتوں کا اعتبار کرنا لازم ہوا لہٰذا اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔

○ مشترک اجیر کے شاگرد کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب وہ سلائی کے کپڑے کو روند کر پھاڑ دے تو کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑا روندنے کی اسے اجازت نہ تھی اور اگر اس کے ہاتھ سے دیا گر پڑے اور اس سے سلائی کا کپڑا جل جائے تو تاوان استاذ پر ہوگا اور شاگرد پر کوئی تاوان نہ ہوگا کیوں کہ دیا لے جانے اور لے آنے کے کام کی اسے استاذ کی طرف سے اجازت تھی لہٰذا اس کا یہ کام استاذ کی طرف منتقل ہوجائے گا گویا کہ اس نے خود کیا ہے بنا بریں اس پر تاوان واجب ہوگا۔

○ اگر غلام کپڑا دھو رہا تھا کہ کسی دوسرے کے ہاتھ سے مٹی کا تودا گر پڑا اور دھلائی کا کپڑا پھٹ گیا تو کپڑے کا تاوان استاذ پر ہے کیونکہ یہ چیز دھلائی کے کام سے ہے لہٰذا اس کی نسبت استاذ کی طرف ہوگی اور اگر استاذ کے پاس کپڑا امانت کا تھا تو تاوان غلام پر ہے کیونکہ اس کا وہ کام استاذ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس میں استاذ اس کام کو غلام کے سپرد کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور وہ یہ اختیار صرف سلائی کے کپڑے میں رکھتا ہے نہ کہ امانت کے کپڑے میں۔ لہٰذا اس کام کی نسبت غلام کی طرف ہوگی اور اس پر تاوان واجب ہوگا جیسے کہ اجنبی آدمی پر تاوان واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام کے ہاتھ سے دیا اگر امانت کے کپڑے پر گر پڑے اور کپڑا جل جائے تو بوجہ مذکور کپڑے کا

تاوان غلام پر ہو گا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کچھ لوگوں کو اپنے گھر دعوت دی وہ اس کے فرش پر چلے اور فرش پھٹ گیا تو وہ اس کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کسی تکیے پر بیٹھے اور وہ پھٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہیں فرش پر چلنے اور تکیے پر بیٹھنے کی مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے لہٰذا اس چلنے یا بیٹھنے سے جو نقصان ہو گا اس کا تاوان نہیں دیا جائے گا اور اگر ان مہمانوں نے کسی برتن کو روند ڈالا تو ضامن ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت نہ تھی۔ اسی طرح جب وہ کسی ایسے کپڑے کو روند دیں جو عام طور پر نیچے نہ بچھایا جاتا ہو تو ضامن ہوں گے اور اگر انہوں نے کسی برتن کو اِدھر اُدھر کیا اور وہ ٹوٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت تھی اور اگر ان میں سے کوئی آدمی تلوار لٹکائے ہوئے تھا کہ تلوار سے تکیہ پھٹ گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس حالت میں اسے بیٹھنے کی اجازت تھی۔

○ اگر دھوبی نے کپڑا خشک کرنے کے لیے رستے میں کسی رسی پر ڈالا اور وہاں سے کوئی باربرداری کا جانور گزرا جس نے کپڑے کو پھاڑ دیا تو دھوبی پر تاوان نہ ہو گا بلکہ جانور ہانکنے والے پر ہو گا کیونکہ رستے میں چلنا سلامتی کے ساتھ مشروط ہے تو اس ضائع کرنے کی نسبت اسی کی جانب ہو گی اور اس پر تاوان واجب ہو گا۔

○ اگر ایک آدمی نے سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر اس کو مارا یا لگام کھینچ کر ٹھہرایا کہ ہلاک ہو گیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہے اِلّا یہ کہ مالک نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہم از روئے استحسان اسے ضامن نہیں ٹھہراتے جبکہ اس نے لوگوں کی عموماً مار اور عموماً لگام کھینچنے میں زیادتی نہ کی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپائے کا مارنا اور اس کی لگام کھینچنا عام لوگوں کی عادت اور معروف ہے اور معروف چیز مشروط کی مانند ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ اس طرح مارنے یا لگام دینے کی شرط ٹھہرا لیتا تو ضامن نہ ہوتا اسی طرح یہ صورتِ مسئلہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مارنے اور لگام دینے میں سے ہر ایک کی کرایہ دار کو اجازت ہے مگر عقد اس چیز کی اجازت کو لازم نہیں ٹھہراتا اس لیے کہ مار کے بغیر بھی جانور سے منافع حاصل کرنے کا امکان ہے اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کرایہ دار کو مارنے اور لگام کھینچ کر ٹھہرانے کی اجازت ہے تو اس میں سلامتی کی شرط کو ملحوظ خاطر رکھا جائے گا کیونکہ وہ ایسا اپنی ذاتی منفعت کی خاطر کرتا ہے کہ اسے مارنے اور نہ مارنے کے درمیان اختیار تھا تو جانور کو مارنا اپنی بیوی کو مارنے کے مشابہ ہوا کہ بیوی کو ایسی شدید مار نہیں دی جا سکتی جس سے وہ ہلاک ہو جائے اور غیر کے ملکیتی چوپایہ میں عرف کا دعویٰ کرنا ممنوع ہے اس لیے کہ مار کی اجازت تاوان کے واجب ہونے میں مانع نہیں جب کہ اس مار میں سلامتی کی شرط ہو۔ یعنی اتنی مار کی اجازت جس سے جانور سلامت رہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم

۳۔ خلاف ورزی کرنا

مستأجر فیہ (جس شئے میں اجارہ کیا جائے) کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی تیسری چیز عقد یا عقد میں موجود شرائط کی خلاف

ورزی کرتا ہے اور یہ خلاف ورزی یا مخالفت اس وقت تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جب بطور غصب واقع ہو کیونکہ غصب تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کبھی جنس میں، کبھی مقدار میں، کبھی صفت میں، کبھی جگہ میں اور کبھی وقت میں ہوتی ہے۔ پھر ان وجوہ سے مخالفت کبھی چوپاؤں کے اجارہ میں اور کبھی کاریگروں مثلاً پافندہ، رنگریز اور درزی کے اجارہ میں ہوتی ہے۔ چوپاؤں کے اجارہ میں مخالفت کا اعتبار جانور کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے وزن کی جنس، مقدار اور صفت میں ہے۔ اگر وزن کی جنس میں مستاجر (کرایہ دار) نے خلاف ورزی کی تو دیکھا جائے گا اگر اس میں جانور کو نقصان خفت اور ثقل کے سبب یعنی بوجھ کے ہلکا یا بھاری ہونے سے پہنچا ہے تو اس میں خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی جہت سے مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ دوسری لادی گئی جنس میں اگر نقصان معقود علیہ جنس سے زیادہ ہو اور اس سے جانور ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار جانور کی کل قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ وہ کل جانور کو غصب کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر دوسری جنس میں بھی اتنا ہی نقصان ہو جتنا پہلی میں ہوتا ہے یا اس سے کم نقصان (مشقت) ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ایک چیز کی اجازت میں اس کی مثل یا اس سے کم دوسری چیز کی اجازت بھی آجاتی ہے تو اس جہت سے بطور دلالت اسے دوسری جنس کا نفع اٹھانے کی اجازت ہوئی لہٰذا ضامن نہیں ہو گا اور اگر دوسری جنس لادنے میں جانور کا نقصان خفت اور ثقل یعنی بوجھ کے ہلکا اور بھاری ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے ہو تو اس میں خفت اور ثقل کی جہت سے مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جانور کو نقصان اسی وجہ سے پہنچا ہے۔ اگر مخالفت مقدار میں کی گئی ہو اور اسکو نقصان خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی حیثیت سے پہنچا ہو تو مخالفت کا اعتبار اس زائد مقدار میں کیا جائے گا اور اس کے اندازے کے مطابق تاوان واجب ہو گا کیونکہ غصب اسی قدر واقع ہوا ہے اور اگر اس میں نقصان کسی دوسری وجہ سے ہوا ہو تو تاوان میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کا اور اگر مخالفت صفت میں واقع ہوئی ہو جس سے جانور کو نقصان پہنچا ہو تو صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر تاوان کی بنیاد ہو گی۔ اس اجمال اور خلاصے کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ

مسائل

جب ایک آدمی نے جو کی دس بوریاں لادنے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر دس بوریاں گندم کی لاد دیں جس سے وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ گندم جو سے وزنی اور جو کی جنس سے نہیں ہے اس لیے اسے ایسا کرنے کی بالکل اجازت نہ تھی تو ایسا کر کے وہ کل جانور کو غصب کرنے والا اور اس پر ظلم کرنے والا ٹھہرا لہٰذا اس کی کل قیمت کا ضامن ہو گا اور اس پر جانور کا کوئی کرایہ لازم نہ ہو گا کیونکہ تاوان کے ساتھ کرایہ جمع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تاوان کا وجوب اس کے غاصب ہونے کی وجہ سے ہے اور ہماری اصل کے مطابق غاصب پر کوئی اجرت نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ ہمارے ائمہ احناف کی اصل کے مطابق جن چیزوں کا تاوان دے

دیا جائے وہ ضامن کی ملکیت میں آجاتی ہیں اور یہ چیز بھی اس پر اجرت کے واجب ہونے کو مانع ہے

○ اگر چوپائے کو اس لیے کرایہ پر لیا کہ اس پہ گندم لادے گا مگر اس پر کوئی دوسری مکیلی (ناپی جانیوالی) شئے لادی جس کا وزن اور نقصان گندم کے وزن اور نقصان کی طرح ہے جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی نے کوئی فصل کاشت کرنے کے لیے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی مگر کوئی دوسری فصل بیج دی اور وہ دونوں فصلیں زمین کو نقصان پہنچانے میں برابر ہیں یا جانور گندم کی بوری لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر جو کی بوری لاددی یا زمین کوئی خاص فصل کاشت کرنے کے لیے اجارہ پر لی مگر اس میں کوئی دوسری فصل بیج دی جس کا نقصان اس معین فصل سے کم ہے تو ان تمام صورتوں میں بطور استحسان ضامن نہیں ہوگا۔ یہ رائے ہمارے تینوں حنفی ائمہ کی ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں متاجر (کرایہ دار) ضامن ہو اور یہی خیال امام زفرؒ کا ہے کیونکہ عقد کی خلاف ورزی ثابت ہوگئی ہے لہٰذا غصب بھی ثابت ہوگا۔ ہماری (ائمہ احناف کی) دلیل یہ ہے کہ پہلی (معین) چیز سے اس جیسی یا نقصان میں اس سے کم چیز کی طرف پھرنا دراصل اختلاف نہیں کیونکہ جب دوسری چیز نقصان میں پہلی کی مثل ہو تو پہلی چیز کے ساتھ مالک کی رضا مندی دوسری کے ساتھ بھی رضا مندی ہوگی اور جب دوسری چیز نقصان میں پہلی سے کم ہو تو بدرجہ اولیٰ رضا مندی ہوگی تو یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے اس نے اپنی ذاتی گندم لادنے کے لیے جانور کا اجارہ لیا مگر کسی دوسرے کی گندم لاد دی اور وہ دونوں وزن میں برابر تھیں یا عقد میں دس بوریاں لادنا تھیں مگر کرایہ دار نے نو لاد دیں تو وہ عقد کا مخالف قرار نہیں پاتا اسی طرح یہ صورت ہے۔

○ اگر جانور دس بوریاں گندم لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پہ گیارہ لاد دیں تو جانور اگر سلامت رہا تو کرایہ دار پر مقررہ اجرت واجب ہوگی اور کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور اگر جانور ہلاک ہوگیا تو جانور کی قیمت کے گیارہ حصے بنائے جائیں گے اور ایک حصے کا اس سے تاوان لیا جائے گا یہ عام علماء کا خیال ہے جبکہ امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے خیال میں جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کی ہلاکت زیادتی کے باعث ہوئی ہے لہٰذا زیادتی ہلاکت کی علت ہوگی جبکہ ہماری (عام علماء کی) دلیل یہ ہے کہ جانور کی ہلاکت بوجھ کے سبب واقع ہوئی ہے جس میں کچھ بوجھ لادنے کی اسے اجازت تھی اور کچھ کی نہ تھی تو اس ہلاکت کو گیارہ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے ایک دیوار جو دو آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے تقسیم تھی، سڑک کی جانب جھک گئی اور اس چیز کی اطلاع ایک شریک کو دی گئی مگر اس نے کوئی توجہ نہ دی۔ نتیجۃً دیوار ایک آدمی پہ گری اور اسے ہلاک کر ڈالا تو جس شریک کو دیوار کے جھکنے کی اطلاع دی گئی تھی اس پہ دیت (خون بہا) کا اتنا حصہ ہی واجب ہوگا جتنا حصہ اس کا دیوار میں ہے۔ کیونکہ آدمی دیوار کے بوجھ سے مرا ہے اور دیوار کے بوجھ کے تین حصے ہیں اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔ نیز اس پہ مقررہ اجرت (کرایہ) بھی واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو حاصل کرلیا ہے اور وہ منفعت ہے دس بوریوں کا اٹھانا۔ اس نے مخالفت زیادتی میں کی ہے اور زائد منفعت کو بغیر عقد کے حاصل کیا ہے لہٰذا اس کی کوئی اجرت نہ ہوگی۔

○ اگر کوئی کشتی کرایہ پہ لی کہ اس میں دس بوریاں ڈالے گا مگر دس کی بجائے گیارہ ڈال دیں جس سے کشتی

غرق ہوگئی تو عام علماء کے نزدیک اس پر بقدر زیادتی کے تاوان لازم ہوگا اور امام زفرؒ و ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک کشتی کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کشتی کا غرق ہونا۔ زائد مقدار کے بسبب ہوا ہے لہٰذا وہی زیادتی غرق ہونے کی علت ہے چنانچہ اگر وہ زائد وزن نہ ڈالتا تو کشتی غرق نہ ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کشتی کا غرق ہونا کل وزن کے باعث ہوا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اکیلی زائد بوری رکھی جاتی اور باقی دس نہ رکھی جاتیں تو کشتی غرق نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ کشتی کی ہلاکت کل بوریوں کے باعث واقع ہوئی ہے جن میں بعض کی اجازت تھی اور بعض کی اجازت نہ تھی تو جو ہلاکت یا نقصان اس وزن سے ہوا جس کی اجازت تھی، اس میں تاوان نہیں ہے اور جو نقصان اُس وزن سے ہوا جس کی اجازت نہ تھی، اس میں تاوان ہوگا اور یہ مسئلہ بھی دیوار کے مسئلہ کی مانند ہے۔

- اگر جانور اس لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ اس پر سو رطل روئی کے لادے گا مگر اس نے جانور پر اتنے وزن یا اس سے کم وزن کا لوہا لاد دیا جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ یہاں جانور کی ہلاکت وزن کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ انبساط اور اجتماع (وزن کے پھیلنے اور اکٹھے ہونے) کی وجہ سے ہوئی ہے کیونکہ روئی چوپائے کی پیٹھ پر پھیل جاتی اور لوہا ایک ہی جگہ پر جمع ہو جاتا ہے جو جانور کی پیٹھ کے لیے چھیلنے اور زیادہ زخمی کرنے والا ہوتا ہے جس کی کرایہ دار کو اجازت نہ تھی لہٰذا وہ غاصب ٹھہرا اور اس لیے تاوان دے گا مگر بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔

اسی طرح جب گندم لادنے کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر ایندھن یا موٹی لکڑی یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر یا کوئی ایسی چیز لاد دی جو چوپائے کی پیٹھ کو زخمی کرنے والی یا اسے چھیلنے والی تھی حتیٰ کہ جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار کل قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔

- اگر اپنے سوار ہونے کے واسطے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر بوجھ لاد دیا یا بوجھ لادنے کے لیے کرایہ پر لیا تھا مگر اس پر سواری شروع کر دی حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا کیونکہ معقود علیہ جنس مختلف ہوگئی ہے اور بعض اوقات ان دونوں جنسوں میں سے ایک کے اندر زیادہ نقصان ہوتا ہے۔

- اگر اپنے سوار ہونے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر اپنے جیسے وزنی یا اپنے سے کم وزنی آدمی کو سوار کر دیا جس سے جانور ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ہلاکت خفّت اور ثقل (ہلکے یا وزنی ہونے) کی جہت سے نہیں ہوئی بلکہ سواری کرنے کی واقفیت اور عدم واقفیت کی جہت سے ہوئی ہے۔ کیونکہ اناڑی آدمی جانور کو نقصان پہنچاتا ہے چاہے ہلکے بدن والا ہی ہو جبکہ شہسوار آدمی سے جانور کو نقصان نہیں پہنچتا چاہے وہ بھاری بھرکم ہو۔ جب جانور ہلاک ہوا تو معلوم ہوگیا کہ جانور سوار کے اناڑی پن کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت (کرایہ) لازم نہ ہوگی

- اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ خود ہی سوار ہوگا مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی سوار کر لیا جس سے جانور گر کر مرگیا تو وہ جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہے اور یہاں ثقل (بوجھ) کی جہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ جانور سوار کے بوجھ سے نہیں مرا بلکہ اس کی سواری کرنے میں عدم واقفیت کی بنا پر مرا ہے تو جانور کا بسبب اس پر سوار ہونے کے مرنا بمنزلہ اس مرنے کے ہوا جو زخم کے بسبب ہو۔ دوسرے ایک آدمی کے سوار

ہونے کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہ تھی لہٰذا وہ جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے ایک دیوار خستہ ہوگئی جو دو آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے مشترک تھی اور اس چیز کی ایک شریک کو اطلاع بھی دے دی گئی۔ بعد میں دیوار سے ایک اینٹ گری جس نے کسی آدمی کی جان لے لی تو جس شریک کو دیوار کے خستہ ہونے کی اطلاع دی گئی تھی، اس پر آدھی دیت (خونبہا) واجب ہوتی ہے اگرچہ دیوار میں اس کا حصہ آدھے سے کم ہو کیونکہ یہ ہلاکت ثقل (بوجھ) کے باعث نہیں ہوئی بلکہ زخم کرنے کے سبب ہوئی اور تاوان کے حکم میں تھوڑا زخم بھی زیادہ زخم کی مانند ہوتا ہے جیسے ایک آدمی نے کسی کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے دو زخم لگائے اور ان زخموں سے وہ زخمی مرگیا تو دونوں پر آدھی آدھی دیت ہوتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ ساتھ ہی اسے یعنی کرایہ دار کو مقررہ اجرت بھی دینی ہوگی کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کے علاوہ دوسرے کو سوار کر کے مزید منفعت بھی اٹھائی ہے۔ مگر زائد منفعت چونکہ عقد کے بغیر اٹھائی گئی ہے اس لیے اس کے بدلے میں اجرت واجب نہ ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب جانور دو آدمیوں کو اٹھانے کی سکت رکھتا ہو اور اگر اس میں دو آدمیوں کے بار اٹھانے کی ہمت نہ تھی تو کرایہ دار پر جانور کی پوری قیمت واجب ہے کیونکہ اس نے جانور کو اپنے ساتھ غیر آدمی کو سوار کر کے ہلاک کیا ہے۔

- اگر گدھا پالان کے ساتھ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس سے پالان اتار کر زین (کاٹھی) کس دی اور وہ ہلاک ہوگیا تو کرایہ دار پر تاوان نہیں اس لیے کہ زین کا نقصان پالان کے نقصان (تکلیف) سے کم ہوتا ہے کیونکہ زین (کاٹھی) چوپائے کی پیٹھ پر پالان سے کم جگہ گھیرتی ہے۔
- اگر زین کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس سے زین کھینچ کر پالان کس دیا جس سے گدھا ہلاک ہوگیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جتنی پالان نے کاٹھی پر زائد گھیری ہے اور وہاں کوئی اختلاف مذکور نہیں مگر جامع صغیر میں یوں منقول ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے حساب سے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پالان اور کاٹھی میں سے ہر ایک کے ساتھ عام طور پر سواری کی جاتی ہے۔ ان میں اختلاف ثقل اور خفت کے اعتبار سے ہے کیونکہ پالان زیادہ وزنی ہوتا ہے لہٰذا وہ زائد وزن کی مقدار کا ضامن ہوگا جیسا کہ وہ جانور کو زین کے ساتھ کرایہ پر لے مگر پہلی زین اتار کر دوسری بھاری زین کس دے جس سے جانور ہلاک ہو جائے تو وہ وزن میں بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہ مسئلہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان زین سے وزن میں مختلف نہیں بلکہ ایک اور جہت سے زین سے مخالف ہے اور وہ یہ کہ ایک تو پالان پیٹھ پر زین سے زیادہ جگہ گھیرتا ہے دوسرے جو چوپایہ پالان سے مانوس نہ ہو، پالان اسے نقصان پہنچاتا ہے اور مخالفت جب بوجھ کی جہت سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری جہت سے ہو تو اس کے باعث کل تاوان واجب ہوتا ہے جیسا کہ روئی کی جگہ لوہا وغیرہ لادنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں پہلی زین کی جگہ بھاری زین یا پہلے پالان کی جگہ دوسرا بھاری پالان کسا جائے کیونکہ وہاں خلاف ورزی یا تفاوت ثقل (بوجھ) کی جہت سے ہے لہٰذا وہاں بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا جیسے کہ ایک ہی جنس میں زیادتی کرنے سے بقدر

زیادتی کے ضامن ہونا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔

○ اگر ننگی پیٹھ والا گدھا کرایہ پر لیا اور اس پر کاٹھی کس دی پھر سوار ہوا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ زین گدھے پر زیادہ وزنی تھی اور کہا گیا ہے کہ یہ ضامن ہونا اس وقت ہے جبکہ گدھے کو صرف شہر میں سواری کے لیے کرایہ پر لیا ہو کیونکہ شہر میں لوگ عام طور پر بغیر کاٹھی کے سواری کرتے ہیں مگر جب شہر سے باہر سواری کے لیے کرایہ پر لے یا وہ ذوی الہیئات (بڑے لوگوں) سے ہو تو ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں جانا ہو تو بغیر کاٹھی یا پالان کے سواری نہیں کی جاتی تو کاٹھی کسنے کی بطور دلالت اجازت ہوئی لہٰذا ضامن نہ ہوگا۔

○ اگر کاٹھی کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس پر کوئی دوسری کاٹھی کس دی اور جانور ہلاک ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسری کاٹھی اس قسم کی ہو جو گدھے پر چڑھائی جاتی ہے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر اس قسم کی کاٹھی گدھوں پر نہ چڑھائی جاتی ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ جب دوسری کاٹھی بھی گدھوں پر کسی جاتی ہو تو دونوں نقصان میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوئیں لہٰذا ایک کی اجازت بطور دلالت دوسری کے لیے بھی اجازت ہوگی اور جب دوسری کاٹھی گدھوں پر عموماً نہ کسی جاتی ہو مثلاً وہ ٹٹوؤں یا خچروں کی کاٹھیوں کی مانند بڑی کاٹھی ہو اور اس کا نقصان زیادہ ہو تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح جب گدھے کو لگام نہ دی گئی ہو اور کرایہ دار لگام دے دے جس سے گدھا ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار پر کوئی تاوان نہیں جبکہ اس قسم کے گدھوں کو اس قسم کی لگام دی جاتی ہو۔ اسی طرح اگر پہلی لگام کو بدل دے تو بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ گدھا لگام سے ہلاک نہیں ہوتا پس جب اس جیسے گدھے کو لگام دی جاتی ہو یا کرایہ دار پہلی کی مثل دوسری لگام بدل دے تو اس کی جانب سے نہ اتلاف (تلف یا ہلاک کرنا) پایا گیا اور نہ خلاف ورزی پائی گئی لہٰذا ضامن نہ ہوگا۔

مقررہ جگہ کی خلاف ورزی

اب رہا مقررہ جگہ کے بارے میں مخالفت کرنا مثلاً یہ کہ چوپائے کو سواری کے لیے یا بار برداری کے لیے ایک مقررہ جگہ تک کرایہ پر لیا تھا مگر اس جگہ سے آگے بڑھ گیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ جوں ہی مقررہ جگہ سے آگے بڑھے گا کرایہ کا جانور اس کی ضمانت میں داخل ہو جائے گا حتّٰی کہ اس مقررہ جگہ کی طرف، جہاں تک اسے جانے کی اجازت تھی، لوٹنے سے پہلے جانور ہلاک ہو گیا تو کل قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر مقررہ جگہ کی طرف لوٹ آیا تو کیا تاوان سے بھی بری ہوگا؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ پہلے تو یہ فرماتے تھے کہ تاوان سے بری ہوگا جیسے کہ مُودَع (جس کے پاس امانت رکھی جائے)، جب ودیعت میں پہلے مخالفت کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے تو بری ہوتا ہے اور یہی خیال ہمارے ائمہ میں سے امام زفرؒ اور عیسٰیؒ بن ابان کا ہے۔ مگر بعد میں امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع فرما لیا اور کہا کہ اس وقت تک تاوان سے بری نہیں ہوگا جب تک کہ جانور صحیح سلامت اس کے مالک کو نہ پہنچا دے۔ اسی طرح عاریت (مانگی ہوئی شے) کا حکم ہے بخلاف ودیعت کے۔ امام صاحب کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چوپایہ مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جاتا تو اس پر تاوان نہ ہوتا۔ کیونکہ مستاجر کا قبضہ مالک کا قبضہ تھا اس لیے اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی مانند ہے تو یہ جانور ودیعت کے مشابہ ہوا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جانور اگر مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے

اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے اور مستاجر اس کو تاوان دے دے تو وہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے) سے اس تاوان کے لیے رجوع کر سکتا ہے جیسے کہ مُودَع ایسی صورت میں مُودِع کی طرف رجوع کر سکتا ہے بخلاف مستعیر کے کہ وہ عاریت دینے والے کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستاجر کا ہاتھ یا قبضہ اپنی ذات کے لیے ہے کیونکہ اس نے شئے کو اپنی ذات کی منفعت کے لیے ہاتھ میں لیا ہے تو اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا نہ کہ مؤاجر کا ہاتھ۔ اسی طرح مستعیر کے ہاتھ کا معاملہ ہے جب اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا اور زیادتی کے باعث ضامن قرار پا گیا تو اس کے تاوان سے بری نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ وہ چوپائے کو مالک کی طرف لوٹا دے۔ کیونکہ اب چوپائے کو ماذون فیہ جگہ (جس جگہ تک اسے سواری کی اجازت تھی) کی طرف لوٹانا نائب مالک کے قبضے میں لوٹانا نہیں ہے اس لیے کہ خلاف ورزی سے مستاجر کی نیابت ختم ہو چکی ہے لہٰذا وہ مالک کو لوٹانے تک تاوان سے بری نہ ہوگا بخلاف ودیعت کے کیونکہ مُودَع کا قبضہ یا ہاتھ مالک کا ہی ہاتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کا اپنا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ودیعت سے کسی قسم کا نفع نہیں اٹھاتا تو اس کا مخالفت سے موافقت کی طرف لوٹنا ودیعت کو نائب مالک کی طرف لوٹانا ہے جو معنوی طور پر مالک ہی کو لوٹانا ہے۔ پس یہی فرق ہے ودیعت اور اجارہ میں۔ باقی رہا یہ اشتباہ کہ کرایہ کے جانور کا اگر کوئی مستحق نکل آئے اور کرایہ دار اس کا تاوان ادا کر دے تو وہ اس تاوان کے سلسلے میں مؤاجر کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرایہ دار کو اس کی طرف رجوع کرنے کا حق اس لیے نہیں کہ اس کا ہاتھ یا قبضہ مؤاجر کا ہاتھ اور قبضہ ہے بلکہ یہ حق اس لیے ہے کہ اسے ان کی جہت سے دھوکا ہوا ہے جیسے کہ فروخت شدہ شئے کا کوئی مستحق (مالک) نکل آئے اور وہ خریدار کے ہاتھ سے اس شئے کو لیلے تو خریدار اپنی قیمت کے لیے دھوکے کے باعث بائع کی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی طرح یہ زیر بحث معاملہ ہے۔

مسائل اگر چوپایہ ایک مقررہ اور معیّن مقام کی طرف سفر کرنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر چلا کسی دوسرے مقام کی طرف گیا تو بصورتِ ہلاکت چوپائے کی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے دوسرا مقام مقررہ مقام سے زیادہ قریب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس نے عقد کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ مختلف مقامات کی جانب رستے بھی مختلف ہوتے ہیں تو یہ اختلاف بمنزلہ اس اختلاف کے ہوا جو جنس میں ہوا کرتا ہے البتہ بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر سواری تو اسی مقررہ مقام کی طرف کی مگر گیا کسی دوسرے راستے سے تو دیکھا جائے گا کہ اگر لوگ اس راستے سے جاتے رہتے ہوں تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوا اور اگر لوگ اس راستے سے نہ جاتے ہوں تو ضامن ہوگا جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جائے اس لیے کہ وہ مخالف اور دوسرے راستے پر چل کر غاصب ہو گیا ہے اور اگر چوپایہ ہلاک نہ ہوا اور وہ مقررہ جگہ تک جا کر واپس آئے اور چوپایہ صحیح سلامت مالک کو لوٹا دے تو اس کے ذمہ صرف مقررہ اجرت ہوگی۔ اگر ایک مقررہ جگہ تک سواری یا بار برداری کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا۔ پھر چوپائے کو لے بھی گیا مگر نہ اس پر سواری کی اور نہ اس پر بوجھ ڈالا تو بھی کرایہ دار کے ذمہ اجرت ہے کیونکہ مالک نے کرایہ دار کو مقررہ جگہ تک منافع کا محل یعنی چوپایہ سونپ کر منافع کو سونپ دیا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کوئی آدمی

رہائش کے لیے مکان کرایہ پر لے اور مالکِ مکان چابی اس کے حوالے کر دے پھر وہ اس میں نہ رہے یہاں تک کہ مدت اجارہ گزر جائے تو بوجہ مذکور اس پہ اجرت (کرایہ) لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اگر کرایہ دار نے چوپائے کو اجارہ کرنے کی جگہ پر ہی روکے رکھا اور اسے اس جگہ کی طرف نہ لے گیا جہاں کے لیے اس نے کرایہ پر لیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جانور کو اتنی دیر ہی روکا جتنی دیر عموماً روانہ اور تیار ہونے تک لگ جاتی ہے اور جانور وہیں ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہو گا کیونکہ اتنی دیر جانور کا روکنا بطور عادت مستثنیٰ (خارج) ہے۔ تو اتنی دیر روکنے کی از روئے دلالت اسے اجازت ہے اور اگر چوپائے کو اتنا وقت روکا جتنا کہ عموماً لوگ نہیں روکا کرتے مثلاً دو تین دن تک روکے رکھا حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہو گا کیونکہ اس نے غیر معمولی طور پر جانور کو روک کر خلاف ورزی کی ہے لہٰذا وہ غاصب ہوا اور جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن ہو گا مگر بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت عائد نہ ہو گی۔ اگر جانور ہلاک نہ ہوا اور اس نے جانور کو مالک کے گھر میں ہی روکے رکھا تو بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ اجرت تمام راستے میں چوپایہ سونپنے کے عوض ہوتی ہے اور وہ چیز پائی نہیں گئی۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ دس دن کے لیے سواری کے واسطے جانور کرایہ پر لے پھر اس کو روکے رکھے اور سوار نہ ہو حتیٰ کہ دسویں دن آکر مالک کو واپس کر دے تو اس پہ اجرت عائد ہو گی اور مالک کو اجرت لینا جائز ہو گا اگرچہ اسے معلوم ہو کہ کرایہ دار نے سواری نہیں کی کیونکہ وقت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق مقررہ وقت میں جانور سونپنے کے سبب ہے اور یہ سبب پایا گیا ہے لہٰذا اجرت واجب ہو گی جیسا کہ مکان وغیرہ کے اجارہ میں ایسی صورت کے اندر کرایہ واجب ہوتا ہے بخلاف مسافت کے اجارہ کے کیونکہ مسافت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق تمام راستے میں جانور کرایہ دار کے سپرد کرنے کے باعث ہے اور یہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لیے اجرت واجب نہ ہو گی۔

وقت میں مخالفت

وقت میں مستاجر کی طرف سے مخالفت یا خلاف ورزی یہ ہے کہ چوپایہ سواری یا بار برداری کے واسطے ایک مقررہ اور معلوم مدت کے لیے کرایہ پر لیا مگر مقررہ مدت سے زیادہ چوپائے سے نفع اٹھایا اور وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو ضامن ہو گا کیونکہ مذکورہ مدت سے زائد نفع اٹھا کر وہ غاصب ہو گیا ہے۔

کاریگر کا مخالفت کرنا

کاریگروں مثلاً بافندہ، درزی اور رنگریز وغیرہ کے اجارہ میں ان کی طرف سے مخالفت اگر جنس میں ہو مثلاً یہ کہ ایک آدمی نے رنگریز کو کپڑا رنگنے کے لیے دیا۔ اس نے مطلوبہ رنگ کی بجائے کوئی دوسرا رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور وہ رنگدار کپڑا رنگریز کے حوالے کر دے اور چاہے تو وہ رنگدار کپڑا لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگریز کو دے دے بشرطیکہ وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو زائد یا گوڑھے ہوتے ہیں۔ مالک کو تاوان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کا مقصد فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ رنگوں کے اختلاف سے مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں لہٰذا اسے اختیار ہے کہ رنگریز سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے کیونکہ رنگریز نے اس کی مقصود منفعت کو ختم کیا ہے تو وہ اس

کے کپڑے کو تلف (برباد) کرنے والا ہوا لہٰذا مالک کو حق ہے کہ اس سے تاوان وصول کرے اور وہی رنگ دار کپڑا لینے کا مالک کو اختیار اس لیے ہے کہ تاوان اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے لہٰذا اسے اختیار ہے کہ اپنے حق کو ساقط کر دے اور رنگریز کے لیے کوئی اجرت نہ ہو کیونکہ اس نے اس طرح کام نہیں کیا جس طرح عقد واقع ہوا تھا یعنی اس نے سرے سے وہ کام کیا ہی نہیں جس کی اسے اجازت دی گئی تھی لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا جیسے کہ غاصب آدمی غصب کردہ کپڑے کو رنگ دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ البتہ رنگریز کو زائد رنگ دے دے بشرطیکہ وہ رنگ، سرخ اور زرد رنگ وغیرہ کی طرح زائد (گاڑھا) ہونے والا ہو کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے۔ لہٰذا اسے بلاعوض مفت میں لینے کی گنجائش نہیں۔ اس لیے مالک رنگدار کپڑے کو لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگریز کو دے دے تاکہ جانبین (ہر دو فریق) کے حقوق کی رعایت ہو سکے اور اگر وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو بڑھتے نہیں جیسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ہے اور وہ (مالک) کپڑا لینا ہی اختیار کرے تو رنگریز کو کوئی شے نہ دے بلکہ اس سے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان وصول کرے کیونکہ ان کے خیال میں سیاہی کی کوئی قیمت نہیں لہٰذا یہ رنگ بڑھتا نہیں بلکہ گھٹتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ کی قیمت ہے لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو باقی تمام رنگوں کا ہے۔

مسائل

اگر گندم کاشت کرنے کے لیے کوئی زمین ٹھیکہ پر لی مگر اس میں کھجور بو دی تو زمین کے اندر جو نقصان ہوا اس کا ضامن ہوگا اس لیے کہ گندم اور کھجور دو مختلف جنسیں ہیں۔ دوسرے گندم کے برعکس کھجور کی کوئی انتہا معلوم نہیں اسی طرح کھجور سے زمین کا جتنا نقصان ہوتا ہے اتنا گندم کی فصل سے نہیں ہوتا۔ تو اس طرح ٹھیکیدار کھجور بونے کے باعث زمین کا غاصب بلکہ زمین کو تلف کرنے والا ہوا۔ البتہ مالک کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ تاوان اور اجرت ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو انگوٹھی میں اپنا نام نقش کرنے کا آرڈر دیا اس نے کسی دوسرے کا نام نقش کر دیا تو وہ انگوٹھی کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے انگوٹھی سے مطلوب غرض کو فوت کر دیا لہٰذا وہ انگوٹھی کو تلف کرنے والے کی مانند ہوا۔

○ ـ کسی مزدور کو حکم دیا کہ وہ اس کے گھر کو سرخ رنگ کرے مگر اس نے سبز رنگ کر دیا تو امام محمدؒ نے کہا ـ کہ مالک مزدور کو زائد سبز رنگ کی قیمت دے دے اور اسے کوئی اجرت نہ دے کیونکہ اس نے وہ کام سرے سے کیا ہی نہیں جس کے لیے اسے مزدوری پر رکھا گیا تھا لہٰذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا البتہ گھر میں جو اس نے رنگ لگایا ہے بوجہ مذکور اس رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا۔

○ اگر کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اس کے واسطے ایک درہم کے عوض قمیص سی دے مگر اس نے قمیص کی بجائے قباء بنا دی۔ اب مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو درزی سے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو قباء لے لے اور درزی کو قباء کی مثلی اجرت (سلائی) دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو کیونکہ قباء اور قمیص نفع اٹھانے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہٰذا درزی نے مقصود منفعت کو ضائع کر دیا اور اس طرح کپڑے کو ضائع کرنے والا ہوا لہٰذا مالک کو حق ہے کہ وہ اس سے کپڑے کا

تاوان وصول کرے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ قباء لے لے اور درزی کو بوجہ مذکور قباء کی مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ یہاں مالک کو تاوان لینے یا قباء لینے کا اختیار اس اختلاف کی وجہ سے ہے جو ہم نے جنس کے اختلاف میں بیان کیا۔ اور مالک کے قباء لینے کی صورت میں درزی کے لیے اجرت کا واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ صفت میں مخالفت کرنا کام کو معقود علیہ ہونے سے نہیں نکالتا۔ تو درزی نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف کے مطابق نہ کیا پس اس حیثیت سے کہ اس نے کام کو اجازتی وصف کے ساتھ نہیں کیا، اجرت واجب نہ ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس نے کم از کم اصل معقود علیہ کام تو کیا، مثلی اجرت واجب ہو گی جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ یہی چیز مثلی اجرت کے لائق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں بیان کیا جس نے ایک کاریگر کو پیتل کا ایک ٹکڑا دیا تاکہ وہ اس کے لیے ایک خاص قسم کا طشت (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) بنا کر دے کاریگر نے طشت کی جگہ کوزا (لوٹا) بنا دیا تو تانبے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے۔ اس صورت میں کوزہ کاریگر کا ہو گا اور چاہے تو کوزہ لے لے اور کاریگر کو اس کی وہ مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ عقد ایک خاص قسم کی کاریگری یا کام پر واقع ہوا تھا اور کاریگری ایک صفت ہے تو اس نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف میں مخالفت کر دی لہٰذا کام کرانے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تاوان لے لے اور چاہے تو کوزہ لے کر اس کی مثلی اجرت ادا کر دے۔

○ اسی طرح جب بافندہ (کپڑا بننے والا) کو دھاگا دیا کہ وہ اس کے واسطے موٹا کپڑا بُن دے مگر اس نے باریک کپڑا بن دیا یا بننے والے پر باریک کپڑا بننے کی شرط عائد کی تھی مگر اس نے اس کے برعکس کیا تو دھاگے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو بافندہ سے اپنے دھاگے کا تاوان لے لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے لے اور اس کی محنت کی مثلی مزدوری دے دے جو مقررہ مزدوری سے زیادہ نہ ہو۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب موزے بنانے والے کو اپنا چرمی موزہ دیا کہ وہ اس کے لیے جوتا بنا دے مگر اس نے ایسا جوتا بنا دیا جس کی مثل موزے بنانے والے عموماً نہیں بناتے تو موزے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے موزے کی قیمت لے لے اور چاہے تو وہی جوتا لے لے اور کاریگر کو اس کے کام کی مثلی اجرت دے دے اور جوتے کی قیمت مقررہ اجرت سے زائد نہ ہو گی اور اگر اس قسم کا جوتا موزے بنانے والے بناتے ہوں تو پھر یہ اجارہ جائز ہو گا چاہے جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کاریگر کے خلافِ عادت جوتا بنانے کی صورت میں مالک کو تاوان لینے یا وہی جوتا لینے میں اختیار اس وجہ سے ہے کہ کاریگر نے مامور بہ کام (جس کام کا اسے حکم دیا گیا تھا) تو کیا مگر اس کے بیان کردہ اور مقرر کردہ وصف کے مطابق نہ کیا تو وہ اس غاصب کی مانند ہوا جو غصب کیے ہوئے موزہ کا جوتا بنا ڈالے۔ لہٰذا مالک کو اختیار ہے کہ کاریگر سے اپنے موزے کی قیمت وصول کر لے جیسے کہ غاصب سے لے سکتا ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ کاریگر کا تیار کردہ جوتا جوں کا توں رکھ لے کیونکہ تاوان لینے کا اختیار

مالک کے حق کی وجہ سے تھا جب مالک خود اس جوتے کو لینے پر رضامند ہو گیا تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اور جب جوتے کو رکھ لے گا تو اس کی مثلی اجرت دینا ہوگی کیونکہ کاریگر کو جوتا بنانے کی اجازت تھی چنانچہ اس نے اصل کام کیا بھی ہی مگر اس کے مقرر کردہ وصف میں خلاف ورزی کر دی لہٰذا مالک کو اختیار ہے کہ اس کے کام کو قبول کرے اور اس کی مثلی مزدوری ادا کرے اور مقررہ اجرت (مزدوری) نہ دے کیونکہ مقررہ اجرت صفت کے ساتھ موصوف ایک کام کے مقابلے میں تھی اور اس نے وہ صفت پوری نہیں کی۔ البتہ جوتے میں جو زائد مال لگا ہے مالک اس کی قیمت کاریگر کو دے گا کیونکہ وہ عین مال ہے جو جوتے کے ساتھ قائم ہے تو وہ بمنزلہ اس رنگ کے ہو گیا جو کپڑے میں لگا ہو۔

ان مذکورہ مسائل میں موزے کے مالک یا کپڑے کے مالک کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ متبوع مالک ہے یعنی ایسا مالک ہے جس کی اتباع اور فرمانبرداری کی جانی چاہیے اور جوتا و رنگ وغیرہ تابع چیزیں ہیں لہٰذا اس اختیار کا اصل مالک کے واسطے ثابت کرنا زیادہ بہتر ہے اور اگر اس قسم کا جوتا کاریگر لوگ تیار کرتے ہوں تو پھر مالک کو مذکورہ اختیار نہ ہوگا چاہے وہ تیار کردہ جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کیونکہ مالک کی اجازت اس گھٹیا جوتے کو بھی شامل ہے جس پر جوتے کا لفظ بولا جاتا ہے اور وہ جوتا پایا گیا ہے۔ ہاں اگر عمدہ جوتا بنانا شرط ہو اور وہ گھٹیا بنا دے تو پھر مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے موزے کا تاوان وصول کرے اور چاہے تو جوتا لے کر کاریگر کو اس کی مثلی اجرت دے دے اور اس زائد مال کی قیمت بھی دے دے جو جوتے میں لگا ہے اور مقررہ قیمت یا اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ ردّی چیز عمدہ کی جنس سے ہے اور مذکورہ اختیار مشروط وصف فوت ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔

مقدار میں خلاف ورزی کرنا

کاریگر کی جانب سے خلاف ورزی یا مخالفت اگر مقدار میں ہو جیسے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا کہ وہ سات گز لمبا اور چار گز چوڑا کپڑا بن دے مگر کاریگر نے زیادتی کر کے یا کمی کر کے اس مقررہ مقدار یا پیمائش میں خلاف ورزی کی۔ اگر اس نے اصل پیمائش پر زیادتی کر کے مخالفت کی تو دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کاریگر کے حوالے کر دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مقررہ اجرت دے دے یہ اختیار اسے اس لیے ملا ہے کہ اس کی غرض پوری نہیں ہوتی کیونکہ گز کی مقررہ مقدار میں زیادتی کپڑے کی صفت میں نقصان کو لازم کرتی ہے اور وہ صفت ہے کپڑے کا گف (موٹا) ہونا۔ چونکہ اس کی غرض فوت ہو گئی اس لیے اسے یہ اختیار حاصل ہوگا لہٰذا چاہے تو اپنے دھاگے کا تاوان لے لے کیونکہ کاریگر نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا ہے اور چاہے تو وہی کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مقررہ اجرت دے کیونکہ کاریگر نے اصل معقود علیہ کام (کپڑا بنانا) تو کیا مگر صفت میں خلاف ورزی کر دی اور صفت کی خلاف ورزی کام کو معقود علیہ ہونے سے نہیں نکالتی جیسے کہ ایک آدمی کوئی شئے خریدے اور پھر اس میں کوئی عیب پائے تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو شئے کو لوٹا دے اور چاہے تو عیب کے ساتھ رکھ لے اور پوری قیمت دے اور اگر کاریگر کی طرف سے مخالفت مقررہ پیمائش میں کمی کرنے سے ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ کم پیمائش والے کپڑے کو لے لے اور اس کے حساب سے اس کی اجرت دے دے اور ایک دوسری روایت میں درج ہے کہ اس پر مثلی اجرت دینا لازم ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب کاریگر نے مقررہ مقدار میں کمی کی تو اس نے کپڑے سے مقصود غرض کو فوت کر دیا تو یہ صورت ایسے ہو گئی کہ گویا اس نے فاسد اجارہ کے حکم سے کام کیا جس میں مقررہ اجرت واجب نہیں ہوتی اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد ہذا ایک مقررہ اندازے کے کام پر واقع ہوا تھا مگر کاریگر نے اس اندازے یا مقدار کے مطابق کام نہیں کیا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی کہ اگر ایک بوری گندم ایک درہم کے عوض ایک مقررہ جگہ کی طرف اٹھا لے جانے کا اجارہ کیا جائے اور مزدور کچھ گندم لیجائے اور باقی کو چھوڑ دے تو وہ جتنی گندم ڈھوئے اس کے حساب سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے اسیطرح یہاں ہے۔

اگر کاریگر نے کپڑے کے مقررہ وصف یعنی موٹائی اور مقررہ پیمائش کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس میں کچھ زیادتی بھی کر دی تو ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کاریگر کو دے دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو صرف مقررہ اجرت دے اور زائد پیمائش کی کوئی اجرت نہ دے۔ مالک کے واسطے اس اختیار کا ثابت ہونا اس وجہ سے ہے کہ کپڑے کی مقررہ صفت میں تبدیلی آگئی ہے کیونکہ بعض اوقات انسان کو چھوٹے کپڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے کی ضرورت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے لیے یہ اختیار ثابت ہوگا دوسرے یہ کہ کاریگر نے جب کپڑے کی لمبائی میں زیادتی کی تو ظاہر ہے دھاگا بھی زائد لگایا۔ اب مالک اگر کپڑا رکھتا ہے تو کاریگر کو اس زیادتی کی کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اسے مالک کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم نہ تھا تو وہ اس کام میں محض متبرّع (نیکی اور بھلائی کرنے والا) ہوا لہٰذا اس نیکی پر اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک رنگریز کو کپڑا دیا کہ وہ ربع ہاشمی (یہ ایک پیمانے کا نام ہے جو قفیز کا چوتھائی حصہ ہوتا ہے) کے حساب سے کپڑے کو ایک درہم کے عوض زرد رنگ کر دے مگر اس نے قفیز (ایک پیمانے کا نام ہے) کے حساب سے زرد رنگ چڑھا دیا اور کپڑے کے مالک نے اس امر کا اقرار بھی کر لیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے اور اگر چاہے تو وہ رنگین کپڑا رکھ لے اور اجرت کے ساتھ اس زائد رنگ کی قیمت بھی دے دے جو کپڑے پر لگا ہے۔ مگر امام قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ہمارے مشائخ نے تھوڑی سی تفصیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی دو شکلیں ہیں۔ اگر رنگریز نے پہلے کپڑے کو ربع ہاشمی کے حساب سے رنگا پھر پیمانہ قفیز کے حساب سے رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے کر کاریگر کو ایک تو مقررہ اجرت دے دوسرے کپڑے میں تین چوتھائیاں جو زائد رنگ چڑھا ہے اس کی قیمت بھی دے کیونکہ کاریگر نے جب پہلے وہ رنگ کیا جس کی اسے اجازت تھی تو اس نے معقود علیہ کام کو پورا کر دیا اور وہ دوسرے رنگ کرنے سے زیادتی کرنے والا ہوا گویا اس نے وہ کپڑا غصب کیا جس کا چوتھائی حصہ رنگین تھا پھر اس کی باقی تین چوتھائیوں کو بھی رنگ دیا لہٰذا مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگریز کو مقررہ اجرت ادا کرے کیونکہ اس نے مالک کو معقود علیہ رنگ

سپرد کر دیا ہے لہٰذا اس کی مقررہ اجرت لازم ہوگی اور اسے وہ زائد رنگ یا اس کی قیمت بھی دے جو کپڑے پر لگا ہے کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے میں قائم ہے اور چاہے تو رنگریز سے اپنے چوتھائی حصہ رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور اسے مقررہ اجرت دے دے کیونکہ رنگ ایک جہت سے مقبوض (قبضہ میں لی ہوئی) شئے کے حکم میں ہے اس لیے کہ وہ کپڑے میں حاصل ہو چکا ہے لیکن قبضہ ابھی مکمل نہیں ہوا کیونکہ وہ رنگ اس کے ہاتھ میں نہیں آیا تو وہ رنگ ایک جہت سے مقبوض ہوا اور دوسری جہت سے مقبوض نہ ہوا۔ لہٰذا مقصود صفت میں تبدیلی کی وجہ سے اسے قبضہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر کاریگر نے پہلے ہی قفیز سے رنگ دیا تو اس کے واسطے زائد رنگ کی قیمت تو ہوگی مگر اجرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے وہ کام پورا نہیں کیا جس کا اسے حکم تھا گویا اس نے معقود علیہ کام نہیں کیا لہٰذا وہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے کپڑا غصب کیا اور پھر اس کو رنگ دیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے اس کے برعکس بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ مالک کو اختیار ہے کہ کپڑا رکھ لے اور اجرت و زائد رنگ کی قیمت دے دے چاہے وہ رنگ اکٹھا کیا گیا ہو یا منفرق طور پر۔ کیونکہ رنگ کپڑے میں ایک ہی دفعہ نہیں جذب ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ جذب ہوتا ہے لہٰذا اس میں اکٹھا ہونا یا منفرق ہونا برابر ہے۔

فاسد اجارہ کے احکام

فاسد عقد اجارہ وہ ہے جس میں عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط رہ جائے۔ اس کا اصلی حکم موجر (اجارہ کرنے والے) کے لیے مثلی اجرت میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے نہ کہ مقررہ اجرت میں بعوض ان منافع کے جو بطور فاسد ملکیت کے حاصل کیے جاتے ہیں کیونکہ موجر منافع کے وصول کیے جانے پر راضی نہیں مگر بدل (اجرت) کے عوض، اور عقد میں فساد کی وجہ سے مقررہ اجرت واجب نہیں کی جا سکتی لہٰذا مثلی اجرت ہی واجب ہوگی دوسرے معاوضہ کے عقود میں اصل واجب چیز قیمت ہے کیونکہ عقودِ معاوضہ کی بنیاد باہمی تبادلے پر ہوتی ہے اور قیمت ہی بدل ہے مگر وہ مجہول ہے اس لیے کہ اس کی پہچان اندازے اور غالب گمان سے ہوتی ہے نیز قیمت لگانے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے لہٰذا عقد کے صحیح ہونے کے وقت قیمت سے مقررہ اجرت کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عقد فاسد ہو تو اصلی واجب یا اصلی حکم کی جانب لوٹنا لازمی ہوگا اور وہ یہاں اجر مثل ہے کیونکہ وہ وصول شدہ منافع کی قیمت ہے مگر ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک وہ مثلی اجرت ایسے عقد میں بیان کی ہوئی اجرت سے زائد نہ ہوگی جس میں اجرت کو بیان کیا گیا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک مثلی اجرت زائد ہو سکتی ہے اور جتنی بھی ہو جائے واجب ہوگی۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرعی طور پر منافع بذاتِ خود قیمتی شئے نہیں ہیں ان کی قیمت عقد اور عاقدین کے قیمت لگانے سے بنتی ہے اور عاقدین نے ان منافع کی قیمت نہیں لگائی بجز مقررہ مقدار کے۔ اگر بیان کی ہوئی اور مقررہ مقدار پر زیادتی واجب ہوتی تو بلا عقد بھی واجب

ہوتی حالانکہ عقد کے بغیر ان منافع کی قیمت ہی نہیں بخلاف بیع فاسد کے۔ کیونکہ فاسد بیع کے ذریعے فروخت کردہ شے اپنی قیمت میں قابلِ تاوان ہوتی ہے چاہے وہ جتنی بھی ہو۔ کیونکہ وہاں تاوان عین شے کے مقابلے میں ہے اور عین شے بذاتِ خود قیمتی ہے لہٰذا اس کی کل قیمت واجب ہوگی۔ جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک شے کے منافع بمنزلہ عین شے کے بذاتِ خود قیمتی ہیں یہی خیال امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ لہٰذا منافع بھی عین شے کی مانند کل قیمت میں قابلِ تاوان ہوئے یہ بات تو اس وقت ہے جب عقد میں اجرت بیان کر دی گئی ہو مگر جب عقد میں اجرت مقرر نہ ہو تو مثلی اجرت[1] جتنی بھی ہو جائے بالاتفاق واجب ہوگی۔

اب رہا اس اجارہ (فاسد اجارہ) کے تابع احکام کا بیان تو ان مذکورہ تابع احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں سوائے اس حکم کے جس کا تعلق مستأجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے اور وہ ہے مستأجر فیہ کا مستأجر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ایک امانت ہونا حتیٰ کہ وہ چیز ہلاک ہو جائے تو مستأجر ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ اس قبضے میں ہلاک ہوئی ہے جس میں مالک کی جانب سے اجازت تھی۔

باطل اجارہ کے احکام

باطل اجارہ وہ ہے جس میں انعقادِ عقد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اس عقد کا سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں کیونکہ جو عقد منعقد ہی نہ ہوا ہو حکم کے معاملے میں اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے اور شرعی تصرفات مثلاً عقدِ بیع وغیرہ میں یہی باطل تصرف کی تعریف ہے۔

فصل (۶)

اختلافِ عاقدین کے حکم کا بیان

عقد اجارہ میں عاقدین (مواجر اور مستأجر) کا اختلاف اگر بدل (اجرت) اور مُبدَل (جو چیز بدل میں دی جائے) کی مقدار میں ہوا اور اجارہ بھی صحیح واقع ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا اختلاف منافع کے وصول کرنے سے قبل ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

اذا اختلف المتبایعان تحالفا وترادا۔

(جب بائع و مشتری کا باہمی اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں اور پیچھے ہٹ جائیں یعنی عقد فسخ کر دیں) اب اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کا عقدِ بیع ہے لہٰذا یہ حدیث اجارہ کو بھی شامل ہوگی اور ایک دوسری روایت "والسلعۃ قائمۃ بعینھا" (اور سامان تجارت اپنے عین کے ساتھ قائم ہے) بھی اجارہ کی ایک قسم کو شامل ہے اور وہ ہے جب عین شے کو کسی منفعت کے عوض بیچا جائے اور عاقدین کا اس میں اختلاف ہو جائے جب باہمی قسم اٹھوانا حدیث نبوی سے بیع کی ایک قسم میں ثابت ہو گیا تو بیع کی تمام قسموں میں قسم اٹھوانا ثابت ہو جائے گا کیونکہ ایک قسم دوسری قسم سے جدا نہیں۔ دوسرے یہ کہ منفعت کی وصولی سے پہلے ہر دو فریق سے حلف لینا اصول کے موافق ہے کیونکہ شرعی اصول کے مطابق قسم کا اٹھانا منکر کے ذمہ ہے اور ہر فریق ایک جہت سے منکر اور دوسری جہت سے مدعی ہے کیونکہ مواجر (اجارہ کنندہ۔ مالک)

---

[1] مثلی اجرت سے مراد اس شخص کی اجرت ہے جو اس عمل میں اجیر کا مماثل ہو یعنی جو اس زمانے اور اس مقام میں ایسا کام کرتا ہو۔

مستاجر (کرایہ دار) پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مستاجر منکر (انکاری) ہے۔ ادھر مستاجر کا دعویٰ ہے کہ اس نے کرایہ کی چیز کو جس کے بدلے میں اجرت کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، موجر کے حوالے کر دیا تھا مگر موجر انکار کر رہا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک، ایک جہت سے منکر ٹھہرا اور شرعی اصول کے مطابق قسم اٹھانا منکر کا کام ہے۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے باہمی قسم اٹھانے کو کہا گیا۔ پس یہاں عین شئے کی بیع اور باہمی قسم اٹھوانا قبضہ سے پہلے ہے کیونکہ انہوں نے منفعت کے حاصل کیے جانے سے قبل اختلاف کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف اگر بدل (اجرت) کی مقدار میں ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتدا کی جائے یعنی پہلے اس سے قسم اٹھوائی جائے کیونکہ وہ زائد اجرت کے واجب ہونے سے انکار کرنے والا ہے اور اگر اختلاف مُبدَل (جس کے بدلے میں اجرت ہو یعنی منفعت) کی مقدار میں ہو تو قسم اٹھوانے کی ابتداء موجر سے کی جائے کیونکہ وہ زائد منفعت کے واپس سونپے جانے سے انکار کرنے والا ہے اور جب دونوں قسم اٹھا چکیں گے تو عقد اجارہ ٹوٹ جائے گا اور ان میں سے جو فریق قسم اٹھانے سے باز رہا یعنی قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ قسم سے باز رہنا بخشش بھی ہو سکتا ہے اور اقرار بھی اور ادھر بدل و مبدل میں سے ہر ایک سے بخشش بھی ہو سکتی ہے اور اقرار بھی اور ان میں سے جس نے دلیل قائم کر دی یعنی گواہ پیش کر دیے تو اس کی بینہ (گواہی) کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ محض دعویٰ دلیل کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اگر اجرت میں ہے تو موجر کی دلیل اولیٰ (مقدم) ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اجرت کو ثابت کرتی ہے اور اگر اختلاف مُبدَل میں ہو تو مستاجر کی دلیل اولیٰ ہوگی یعنی اس کے مطابق فیصلہ ہوگا کیونکہ وہ زیادہ منفعت کو ثابت کرتی ہے۔

مسائل اگر موجر نے مزید اجرت کا دعویٰ کیا اور مستاجر نے مزید منفعت اٹھانے کا دعویٰ کیا مثلاً موجر نے کرایہ دار سے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ محل تک ۔ دس درہم کے عوض اجارہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کوفہ تک پانچ درہم تھے یا موجر کہے کہ میں نے تجھے دس درہم کے عوض صرف ایک مہینے کے واسطے دیا تھا اور مستاجر دعویٰ کرے کہ دو مہینے کے واسطے پانچ درہم کے عوض دیا تھا۔ تو باہمی قسم لینے، کسی کے قسم اٹھانے سے انکار کرنے اور کسی ایک کے دلیل قائم کرنے کا معاملہ اسی طریقے پر ہوگا جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دونوں میں ہر ایک کی دلیل اس فعل پر قبول ہوگی جس کا وہ عقد اجارہ کے باعث مستحق ہے کیونکہ ہر ایک کی دلیل زیادتی کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ موجر کی دلیل اجرت کی زیادتی کو اور مستاجر کی دلیل منفعت کی زیادتی کو ثابت کر رہی ہے لہٰذا ہر ایک کی دلیل اس زیادتی پر قبول ہوگی جس زیادتی کو وہ دلیل ثابت کر رہی ہے۔

○ اگر دونوں (موجر و مستاجر) کا اختلاف مستاجر (کرایہ دار) کے کچھ منفعت حاصل کر لینے کے بعد واقع ہوا مثلاً کرایہ کے مکان میں کرایہ دار کچھ عرصہ رہ چکا یا کرایہ کے چوپائے پر کچھ مسافت طے کی پھر دونوں کا اختلاف ہو گیا تو جو مدت یا جو مسافت گزر چکی ہے اس کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ تاہم دونوں قسم اٹھائیں گے اور باقی مدت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا کیونکہ منافع جیسے تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں ایسے ہی آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت ان پر عقد منعقد ہوتا ہے۔ اس طرح منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء نئے سرے

سے معقود علیہ ہوا تو جو مدت یا مسافت باقی ہے اس کا عقد الگ ہوا لہٰذا اس میں دونوں قسم اٹھائیں گے بخلاف اس صورت کے جس میں مبیع (فروخت شدہ شئے) کا کچھ حصہ ہلاک ہو جائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد بیع تمام چیز پہ وارد ہوتا ہے اور وہ عین شئے ہے جو فی الحال قائم (موجود) ہے مبیع کا ہر جزو علیحدہ علیحدہ معقود علیہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ہی عقد سے تمام کی تمام معقود علیہ ہوتی ہے جب مبیع کے ہلاک ہونے والے حصے میں عقد بیع کا فسخ ہونا مشکل ہو گیا تو باقی مبیع میں بھی فسخ ساقط ہو جائے گا۔

○ اگر باہمی اختلاف اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد یا اس مسافت تک پہنچنے کے بعد ہوا جہاں تک چوپایہ کرایہ پر لیا تھا تو اس میں دونوں سے قسم نہیں اٹھوائی جائے گی اور بدل (اجرت) کی مقدار میں مستاجر کا قول مع یمین کے معتبر ہوگا جبکہ موأجر پہ کوئی قسم نہ ہوگی کیونکہ باہمی قسم اٹھانا عقد کو فسخ کرنے کے واسطے ہے اور ختم ہو جانے والے منافع عقد کے فسخ کی گنجائش نہیں رکھتے۔ لہٰذا باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا۔ یہ بات امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ بیع کے باب میں مبیع کا موجود ہونا ہلاک شدہ حصہ میں باہمی قسم اٹھوانے کی شرط ہے اور یہاں منافع ہلاک ہو چکے ہیں لہٰذا اس میں باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق ہلاک شدہ مبیع اور ہلاک شدہ منافع میں فرق کرنے کی ضرورت ہوگی اور ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اصل کے مطابق کسی شئے کے منافع بذاتِ خود قیمتی نہیں۔ وہ عقد سے قیمتی بنتے ہیں جب اجارہ باہمی قسم اٹھوانے سے فسخ ہو گیا تو منافع بغیر عقد کے وصول کیے ہوئے باقی رہیں گے۔ لہٰذا وہ قیمتی نہ ہوں گے اور تحالف (باہمی قسم اٹھوانا) ثابت نہ ہوگا بخلاف اعیان کے کہ وہ بذاتِ خود قیمتی ہیں تو جب عقد بیع تحالف (باہمی قسم اٹھوانے) سے فسخ ہو گیا تو مبیع بطور قابل قیمت کے مشتری کے ہاتھ میں باقی رہے گی لہٰذا مشتری پہ اس کی قیمت واجب ہوگی اور مستاجر کے قول کا اعتبار اس لیے ہے کہ وہ مستحق علیہ ہے یعنی اس پر اجرت واجب ہے اور اختلاف جب استحقاق کے بارے میں ہو تو بات اس کی مانی جاتی ہے جس پر استحقاق ہو۔

○ اگر اختلاف اجرت کی جنس میں واقع ہوا مثلاً مستاجر (کرایہ دار) نے کہا کہ میں نے یہ چوپایہ فلاں جگہ تک دس درہم میں کرایہ پہ لیا تھا اور موأجر کہے کہ میں نے ایک دینار کے عوض دیا تھا تو تحالف، قسم اٹھانے سے انکار اور دلیل قائم کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر دونوں نے اپنے دعویٰ پہ دلیل قائم کر دی تو موأجر کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ اجرت کہ اس کے لیے بطورِ حق ثابت کرتی ہے اور مستاجر کا، دلیل اجرت کو اس کے واسطے بطورِ حق ثابت نہیں کرتی لہٰذا موأجر کی دلیل قبول کرنے میں مقدم ہوگی۔

○ اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا موأجر نے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ قصر (ایک جگہ کا نام) تک ایک دینار کے کرایہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کوفہ تک دس درہم میں اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو یہ اجارہ کوفہ تک ایک دینار اور پانچ درہم کے عوض ہوگا۔ کیونکہ قصر تک اختلاف بدل میں واقع ہوا ہے تو موأجر کی دلیل بوجہ مذکور اولیٰ ہوگی اور قصر تک اجارہ ایک دینار کے عوض ثابت ہو جائیگا پھر مستاجر کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے قصر سے کوفہ تک پانچ درہم کے عوض چوپایہ لیا ہے کیونکہ قصر کوفہ کے نصف میں واقع ہے اور موأجر اس اجارہ کا انکار کر رہا ہے تو جو دلیل اجارہ کو ثابت کرنے والی ہے وہ اجارہ کی منفی کرنے والی دلیل سے اولیٰ ہوگی۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی سے ایک مکان سال کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ کرایہ دار نے اس بات پر دلیل قائم کر دی (گواہ پیش کر دے) کہ اُس نے گیارہ مہینے کا ایک درہم کرایہ اور بارہویں مہینے کا نو درہم کرایہ دینا طے کیا تھا اور مالک مکان نے اس امر پر گواہ پیش کر دیئے کہ اُس نے مکان مطلق دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تھا اس میں گیارہ ماہ اور ایک مہینے کی تفصیل نہیں تھی۔ تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں مالک مکان کی دلیل کو لوں گا کیونکہ وہ گیارہ مہینوں میں زائد اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس نے اِس بات پر گواہ بھی پیش کر دیئے ہیں لہٰذا اس کی دلیل قبول ہو گی۔ اب رہا بارہویں مہینے کا معاملہ تو اس میں مستاجر نے موائجر کے لئے اُس کرایہ سے زیادہ کا دعویٰ کیا ہے جس کا موائجر خود مدعی ہے۔ پس موائجر نے اگر مستاجر کی تصدیق کر دی تو فبہا ورنہ اس کے جھٹلانے سے زائد اجرت ساقط ہو جائے گی۔

درزی سے اختلاف

اگر درزی اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کا مالک کہنے لگا میں نے تجھے قباء کاٹنے کا حکم دیا تھا اور درزی کہے کہ تو نے قمیص کاٹنے کو کہا تھا تو ہمارے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول مع قسم کے معتبر ہو گا اور درزی کپڑے کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ مالک اگر چاہے تو یہ بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دیدے یعنی وہ سلائی دیدے جو اُس جیسے کاریگر لوگ لیتے ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ قسم کے ساتھ درزی کا قول مانا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو مختلف قول منقول ہیں۔ ایک قول تو احناف کے قول کے مطابق ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں جب دونوں قسم اُٹھا چکیں تو درزی سے تاوان اور مالک سے اجرت ساقط ہو جائے گی۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ اُس نے درزی کو کپڑا کاٹنے کی اجازت دی تھی۔ البتہ وہ ایک زائد صفت کا دعویٰ کر رہا ہے جو تاوان کو واجب ٹھہراتی اور اجرت کو ساقط کرتی ہے اور درزی اِس صفت کا انکار کر رہا ہے لہٰذا منکر کا قول مع قسم کے مانا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب کپڑا کاٹنے کی اجازت کا ثبوت مالک کی جانب سے ہوتا ہے تو کاٹنے کی صفت میں بھی اسی کا قول قبول کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کاٹنے کی اجازت ہی میں اختلاف واقع ہو جائے اور مالک کہے کہ میں نے کپڑا کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اسیطرح جب اُس نے کہا کہ میں نے قمیص کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اسی میں ابن ابی لیلیٰ کے استدلال کا جواب بھی آگیا کیونکہ درزی کو قباء کاٹنے کی اجازت تھی نہ کہ مطلق کپڑا کاٹنے کی۔ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کا تو کوئی معنیٰ ہی نہیں کیونکہ تحالُف (باہمی قسم اٹھوانا) فسخ عقد کے واسطے رکھا گیا ہے اور عقد کا فسخ کرنا یہاں ممکن نہیں لہٰذا تحالُف ثابت نہ ہو گا کیونکہ مالک درزی پر کپڑے کے غصب کا دعویٰ کر رہا ہے اور درزی اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں تحالُف ثابت نہیں ہوتا۔ اب مالک کو حق ہے کہ وہ درزی سے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کرے کیونکہ مالک نے جب درزی کے دعویٰ کے خلاف قسم اٹھا لی تو درزی غیر اجازتی صفت یا طریقے پر کپڑے کو کاٹ کر غیر کی مِلک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوا اور اس طرح اس کے کپڑے کو ضائع کرنے والا قرار پایا لہٰذا کپڑے کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا۔ اور اگر کپڑے کا مالک چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت (سلائی) دیدے۔ یہ اختیار مالک کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ درزی نے گو صفت میں تغیر کر دیا ہے مگر اصل معقود علیہ کام تو کیا ہے لہٰذا مالک اس امر کا مجاز

ہے کہ اسی صفت یا اسی کام پر راضی ہو جائے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دے نہ کہ مقررہ اجرت۔ کیونکہ اُس نے ماموربہ کام (جس کا اسے حکم دیا گیا تھا) اس وصف کے مطابق نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

زیرِ بحث مسئلے میں ہمارے بعض مشائخ نے ایک دوسرا مؤقف بھی اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ قباء اور قمیص کی منفعت ایک دوسرے کے قریب قریب ہے کیونکہ قباء کے ذریعے قمیص کی منفعت حاصل کی جاسکتی ہے مثلاً یہ کہ اس کے وسط اور اس کے بٹنوں کو بند کر دیا جائے۔ اس طرح اگرچہ بعض فوائد فوت ہو گئے مگر معقود علیہ کام ایک عیب کے ساتھ پایا گیا لہٰذا درزی اجرت کا مستحق ہو گا۔ اس لئے فقہائے نے کہا کہ درزی اگر شلوار کاٹ دے تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہو گی کیونکہ قباء اور شلوار کی منفعتیں ہی ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو گویا درزی نے معقود علیہ کام کیا ہی نہیں۔ امام قدوریؒ نے اس سے بھی ایک مختلف روایت بیان کی کہ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی کاریگر کو ایک خاص طشت بنانے کے لئے تانبا دیا مگر اُس نے کوزہ بنا دیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے اور کوزہ کاریگر کو دیدے اور چاہے تو کوزہ رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مثلی اجرت دیدے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ لہٰذا شلوار کے معاملے میں بھی لازمی ہے کہ اسی طرح ہو اور اس قول کی وجہ پیچھے گزر چکی ہے کہ عقد ایک کام یعنی کاٹنے پر واقع ہوا اور شلوار بنانا اس کاٹنے کی ایک صفت ہے تو درزی نے اصل معقود علیہ میں تو موافقت کی مگر صفت میں مخالفت کی لہٰذا کام کرانے والے کے لئے یہ اختیار ثابت ہو گا۔

ڈاکٹر سے اختلاف

ابن سماعہ اور بشر نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا کہ ایک آدمی نے ڈاکٹر سے کہا کہ وہ اس کی کرم خوردہ داڑھ نکال دے۔ ڈاکٹر نے ایک کرم خوردہ داڑھ نکال دی۔ اب مریض کہنے لگا کہ میں نے تو اس کے علاوہ دوسری داڑھ نکالنے کو کہا تھا اور ڈاکٹر نے کہا کہ میں نے جو داڑھ نکالی ہے اسی کا تو نے حکم دیا تھا تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مریض کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی کیونکہ جب داڑھ نکالنے کا حکم صرف اسی کی طرف سے سمجھا جاتا ہے تو ماموربہ داڑھ (جس داڑھ کے نکالنے کا حکم دیا گیا ہے) میں بھی اسی کی بات کا اعتبار ہو گا۔

رنگریز سے اختلاف

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے رنگریز کو کپڑا دیا کہ وہ اسے سُرخ رنگ سے رنگے اور اُس نے بیان کردہ وصف کے مطابق کپڑا رنگ دیا۔ پھر اُجرت میں دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ رنگریز کہنے لگا میں نے یہ کام ایک درہم کے عوض کیا ہے جبکہ کپڑے کے مالک نے کہا۔ درہم کے عوض نہیں بلکہ دو دانق کے بدلے (درہم کے چھٹے حصے کے ایک سکے کو دانق کہتے ہیں) اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو رنگریز کی دلیل کو قبول کیا جائے گا اور اگر کوئی بھی دلیل نہ دے سکا تو میں (امام محمدؒ) دیکھوں گا کہ رنگ نے کپڑے میں کتنی قیمت کا اضافہ کیا ہے۔ اگر اضافہ ایک درہم یا اس سے زیادہ ہوا تو میں رنگریز کو ایک درہم دلاؤں گا مگر اس سے پہلے رنگریز سے قسم لی جائے گی کہ اس نے دو دانق کے عوض کام نہیں کیا تھا اور اگر رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق سے کم ہو تو میں رنگریز کو دو دانق دلواؤں گا مگر اس سے پہلے کپڑے کا مالک قسم اٹھائے گا کہ اس نے فقط دو دانق کے عوض کپڑا رنگوایا ہے۔ اب دونوں کے اپنے اپنے

دعویٰ پر دلیل قائم کر دینے کی صورت میں رنگریز کی دلیل قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی دلیل اجرت کی زیادتی کو ثابت کرتی ہے لہٰذا قبول کرنے میں وہ اولیٰ ہوگی اور دونوں کے اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکنے کی صورت میں مذکورہ فیصلے کی وجہ یہ ہے کہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی اگر ایک درہم یا اس سے زائد ہوئی تو کپڑے کا ظاہر حال رنگریز کے لیے گواہ ہے البتہ درہم سے زیادہ اجرت اسے نہیں دی جائے گی کیونکہ درہم سے زائد اجرت کو اس نے خود ہی ساقط کر دیا ہے اور جب رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق ہو تو کپڑے کی ظاہری حالت مالک کی گواہ ہے البتہ دو دانق سے کم اجرت مالک سے لی جائے گی۔ کیونکہ دو دانق دینے پر وہ خود رضا مند ہے اور اگر رنگ سے کپڑے میں بڑھنے والی قیمت نصف درہم ہو تو رنگریز کو نصف درہم ہی دلوایا جائے گا مگر اس سے پہلے وہ قسم اٹھائے گا کہ اس نے دو دانق کے عوض رنگ نہیں کیا۔ کیونکہ تعارض کی وجہ سے جب دعویٰ ساقط ہوگیا تو مقدار رنگ پر فیصلہ کیا جائے گا۔ لہٰذا رنگ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ زیر بحث معاملہ دھوبی کے معاملے سے مختلف ہے جبکہ دھوبی کا کپڑے کے مالک سے اجرت میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ وہاں کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کیونکہ کپڑے میں دھوبی کا کوئی عین مال قائم نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس کو اختلاف میں فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو لامحالہ کپڑے کے مالک کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ دھوبی مالک پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا منکر کا قول مع قسم کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جس کی کچھ قیمت ہے۔

- اگر رنگ سیاہ ہوا اور اس میں اختلاف ہو جائے تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کی اصل کے مطابق کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ایک قسم کا نقصان اور کمی ہے اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جو کپڑے کی قیمت میں کمی کر دے۔ مالک کا قول قبول کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں تعارض کے باعث فیصلہ کرنا مشکل ہے اور رنگ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں لامحالہ مستحق علیہ (جس پر اجرت کا استحقاق ہے یا جس پر اجرت واجب ہے) کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔
- اگر رنگریز اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہوگیا۔ مالک کہے کہ میں نے تجھے زرد رنگ کرنے کو کہا تھا اور رنگریز کہے تو نے زعفرانی رنگ کہا تھا تو اس اختلاف میں تمام فقہا کے نزدیک مالک کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب رنگنے کا حکم اس سے سمجھا جاتا ہے تو رنگ کی قسم بھی اسی سے سمجھی جائے گی۔

زائد مال میں اختلاف

مسائل کی اسی قسم سے ایک وہ صورت ہے جس میں کام کرانے والا کاریگر سے کہے کہ وہ اپنے پاس سے کچھ زائد مال ڈال دے اور پھر ان کا اس میں اختلاف ہو جائے۔ چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو آدمی کپڑا بننے کے واسطے کسی بافندہ (جولاہے) کو دھاگا دے اور اسے کہے کہ وہ اس دھاگے کی مانند اپنے پاس سے ایک رطل دھاگا مزید ڈال دے اور وہ (مالک) اس دھاگے کی قیمت اور کپڑے کی اجرت دے دے گا جب کپڑا تیار ہوگیا تو دونوں کا اختلاف ہوگیا۔ بافندہ (جولاہا) کہنے لگا میں نے زائد دھاگا لگا دیا ہے جبکہ دھاگے والے نے کہا تو نے زائد دھاگا

نہیں لگایا تو اس اختلاف میں بافندہ کے کام پر دھاگے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ کاریگر دھاگے والے کے خلاف تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا بافندہ کے کام پر منکر کا قول مع قسم معتبر ہوگا کیونکہ یہ غیر کے فعل کے خلاف قسم ہے۔ چنانچہ دھاگے والے نے اگر قسم اٹھالی تو بری ہو گا اور اگر قسم اٹھانے سے انکار کیا تو اتنے دھاگے کی قیمت دینا لازم ہوگا۔ کیونکہ قسم سے انکار اس باب میں حجت ہے جس کے ساتھ فیصلہ کیا جاتا ہے اگر کاریگر نے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ کام کرانے والا دھاگا ایک من (دو رطل کا ایک پیمانہ یا میزان) تھا اور جولاہا کہے کہ میں نے ایک رطل مزید دھاگا لگایا ہے۔ چنانچہ کپڑے کا وزن کیا گیا تو وہ من (دو رطل) سے زیادہ وزنی نکلا۔ مگر اس زیادتی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ وزن آٹے سے بڑھا ہے یا دھاگے سے اور ادھر مالک کا دعویٰ ہے کہ وزن میں یہ زیادتی آٹے سے ہوئی ہے نہ کہ دھاگے سے تو اس اختلاف میں کاریگر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ کپڑے کا مالک ظاہر کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے اور اگر وزن معلوم کرنے سے پہلے ہی کپڑا جل جائے یا گم ہو جائے اور کام کرانے والا کاریگر کی بات کو تسلیم نہ کرے تو اس وقت کپڑے کے مالک کی بات مانی جائے گی کیونکہ کاریگر اس پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے حق میں گواہی دے لہٰذا اس کا دعویٰ قابلِ قبول نہ ہوگا۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے کسی زرگر (سنار) کو دس درہم چاندی دیتے ہوئے کہا کہ تو اس میں دو درہم کا مزید اضافہ کر دے جو میرے ذمہ قرض ہوگا اور اس کا کنگن بنا دے جس کی اجرت ایک درہم ہوگی چنانچہ زرگر نے کنگن بنایا اور اسے اندر سے بھر کر مالک کے پاس لایا اب دونوں کا اختلاف ہوگیا۔ زرگر کہتا ہے میں نے اس میں دو درہم مزید ڈالے ہیں اور مالک کہتا ہے تو نے اس میں کوئی زیادتی نہیں کی۔ اس اختلاف میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں پھر زرگر کو اختیار ہے کہ چاہے تو کنگن دے دے اور مالک سے پانچ دانق (ایک سکے کا نام ہے) اجرت کے لے لے اور چاہے تو اسے دس درہم چاندی دے دے اور کنگن خود رکھ لے۔ یہاں تحالف یعنی دونوں کے قسم اٹھانے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ زرگر کنگن والے کے خلاف قرض کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہٰذا منکر سے قسم لی جائے گی۔ ادھر کنگن والا بھی زرگر پر بغیر کسی اجرت کے کنگن کے مستحق ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکاری ہے لہٰذا اس (زرگر) سے بھی قسم لی جائے گی۔ جب کنگن میں زرگر کا دعویٰ باطل ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ کنگن کا وزن دس درہم ہے اور مالک نے بارہ درہم گھڑنے کی اجرت ایک درہم طے کی تھی۔ جب دو درہم کی زیادتی ثابت نہ ہوئی تو دس درہم کی اجرت (گھڑاوت)، پانچ دوانق ہوگی اور زرگر کو کنگن روک لینے اور مالک کو اس کی دس درہم چاندی دینے کا اختیار اس لیے کہ اس کے نزدیک زیادتی ثابت ہے لہٰذا اس کی مرضی اور عوض دیے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں اور ایسا کرنے میں کنگن والے کا بھی کوئی نقصان نہیں کیونکہ اسے اپنا حق یعنی دس درہم چاندی مل جائے گی۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے ایک دُھنیا (روئی دھننے والے) کو کپڑا اور کچھ روئی دی کہ دھن کر پردے بنا دے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ جتنے پردے مناسب خیال کرے

اپنی طرف سے بڑھا دے پھر کپڑے کا مالک دھنیے کے پاس آیا تو اس نے کپڑے پر روئی کے بیس پردے بنا دیے تھے۔ اب دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ مالک نے کہا میں نے تجھے روئی کے پندرہ پردے دیے تھے اور تجھے کہا تھا کہ اس پر دس پردے مزید بڑھا دینا اور اگر مناسب سمجھے تو اس سے کم کر دینا لہٰذا تو نے صرف پانچ پردے بڑھائے ہیں۔ جبکہ دھنیے نے کہا تو نے مجھے دس پردے دیے تھے اور کہا تھا کہ دس اپنی جانب سے بڑھا دوں چنانچہ میں نے دس عدد بڑھا دیے تو اس اختلاف میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا اور کپڑے کے مالک پر لازم ہے کہ وہ دھنیے کو اپنے دعویٰ کے مطابق روئی کے دس پردے دے کیونکہ کپڑے والا اپنے آرڈر کی مخالفت کرتے ہوئے دھنیے کے خلاف دعویٰ نہیں کر رہا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے دھنیے کو پندرہ پردے دیے تھے لہٰذا پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔ اس طرح دس پردے باقی رہیں گے اور کپڑے والا ان کا تاوان ادا کرے گا اور اگر کپڑے والا یہ کہے کہ میں نے تجھے پندرہ پردے دیے تھے اور مزید پندرہ کے لیے کہا تھا اور دھنیا کہے کہ تو نے مجھے دس دیے تھے اور دس ہی بڑھانے کو کہا تھا اس لیے میں نے دس کا اضافہ کر دیا۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو دھنیے کی تصدیق کر دے اور اسے دس پردے دے کر کپڑا رکھ لے اور اگر چاہے تو اپنے خالی کپڑے کی قیمت اور روئی کے دس پردے لے لے اس صورت میں تیار کیا ہوا کپڑا دھنیے کا ہو گا کیونکہ کاریگر کا گمان ہے کہ اس نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے حکم تھا اور مالک کا خیال اس کے برعکس ہے تو مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کام میں مالک کا قول اور مقبوضہ پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔

اصل شے میں اختلاف

بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا جس نے کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ بھری ہوئی قباء (جس کا آگا کھلا ہوا ہو) اور قمیص ہو جس کا آگا پیچھا سلا ہوا ہو) سی دے ساتھ ہی اسے کپڑے کا استر اور روئی دی چنانچہ درزی نے قباء کو کاٹ کر سی دیا اور اس میں روئی بھر دی اب دونوں کام اور اجرت کی مقدار پر تو متفق ہیں۔ کپڑا بھی مالک ہی کا کپڑا اور روئی بھی مالک ہی کی روئی ہے البتہ مالک کو استر پر اعتراض ہے اور کہتا ہے یہ استر میری استر نہیں تو اس اختلاف میں درزی کا قول معتبر ہو گا البتہ اسے اس بات کی قسم اٹھانا ہو گی کہ یہ استر مالک ہی کی ہے اور مالک کو اس استر کا لینا لازم ہو گا۔ مالک کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ استر لے کر پہن لے کیونکہ استر درزی کے ہاتھ میں اس کی امانت ہے پھر وہ استر اگر اسی کی ہوئی تو اس کا پہننا اس کے واسطے جائز ہو گا اور اگر کسی دوسرے کی ہوئی تو درزی اس کو بدلے میں دینے پر راضی ہو گیا ہے لہٰذا اس کا پہننا بھی مالک کے لیے جائز ہو گیا۔

بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا کہ جس نے کسی باربردار مزدور کو کچھ سامان دیا کہ وہ اتنی اجرت پر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ مزدور نے سامان پہنچا دیا تو دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ سامان کا مالک کہنے لگا کہ یہ میرا سامان نہیں اور مزدور کہنے لگا یہی تیرا سامان ہے تو اس اختلاف میں قسم کے ساتھ باربردار مزدور کا قول معتبر ہو گا اور اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ ادھر سامان اٹھانے کا حکم دینے والے پر اجرت بھی لازم نہ ہو گی الا یہ کہ وہ مزدور کے دعویٰ کی تصدیق کرے اور اس سے سامان

لے لے کیونکہ سامان مزدور کے ہاتھ اس کی امانت ہے۔ بنا بریں اس اختلاف میں قول مزدور کا معتبر ہوگا البتہ سامان والے پر اس سامان اٹھانے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے مزدور سے اپنے منافع اٹھانے کا اعتراف ہی نہیں کیا۔ ہاں اگر مزدور کی تصدیق کر دی تو گویا اس نے اپنی پہلی بات واپس لے لی لہٰذا اس پر اجرت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس اختلاف میں سامان کا ایک ہی قسم کا ہونا یا دو قسم کا ہونا برابر ہے البتہ سامان کی ایک ہی قسم میں اختلاف کرنا زیادہ برا ہے۔ اس بات سے امام ابو یوسفؒ کی مراد یہ ہے کہ مالک نے اگر مزدور کو کھانا یا زیتون اٹھوایا۔ کھانا لا کر مزدور نے کہا کہ بعینہ یہ تیرا کھانا ہے مگر مالک نے کہا کہ میرا کھانا اس سے زیادہ عمدہ تھا تو یہ بات بری ہے کہ اس اختلاف میں کھانے کے مالک کی بات مانی جائے اور مزدور کی مزدوری کو باطل کر دیا جائے اور یہ بات اچھی ہے کہ مزدور کی بات مانی جائے اور اسے مزدوری دی جائے جبکہ وہ کھانا اٹھا لایا ہو اور اگر اختلاف دو جنسوں میں ہو مثلاً یہ کہ مزدور جَو اٹھا لایا اور مالک نے کہا کہ میرا اناج تو گندم تھی تو اس صورت میں مزدور کے لیے اجرت نہ ہوگی یہاں تک کہ مالک اس کی تصدیق کرے اور وہ اناج لے کر رکھ لے۔ یہاں امام ابو یوسفؒ نے ایک جنس میں اختلاف کا قبیح ہونا اس لیے فرمایا کہ جنس کے ایک ہونے کے وقت مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے عمدہ کھانا یا عمدہ اناج کی جگہ گھٹیا اناج ہی رکھ لے کیونکہ مزدور نے اس کے لیے بھی مشقت اٹھائی ہے جب مالک نے اپنے اناج کے عوض دوسرا اناج رکھ لیا تو گویا مزدور کی منفعت اس کے حوالے ہو گئی البتہ دو جنسوں کی صورت میں مالک کے لیے دوسری جنس رکھنا ممکن نہیں مگر اس صورت میں کہ دونوں باہمی عقد بیع پر رضامند ہوں تو مالک نے جب مزدور کی تصدیق نہ کی تو اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

اصل اجرت میں اختلاف

اگر کاریگر مثلاً جولاہے، دھوبی، موچی اور اجرت پر کام کرانے والے کا اصل اجرت میں اختلاف ہو گیا، کپڑے کے مالک یا موزے کے مالک نے کاریگر سے کہا تو نے میرے واسطے یہ کام بغیر کسی شرط کے کیا ہے اور کاریگر نے کہا نہیں بلکہ میں نے یہ کام ایک درہم اجرت کے بدلے کیا ہے یا مکان کے مالک کا کرایہ دار سے اختلاف ہو گیا اور مالک کہنے لگا میں نے تجھے یہ مکان ایک درہم کے کرایہ پر دیا تھا جبکہ کرایہ دار نے کہا کہ تو نے بطور عاریت (مانگے کے) دیا تھا تو اس اختلاف کے وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کپڑے اور موزے کے مالک اور مکان میں رہائشی آدمی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں وہ آدمی (مالک یا رہائشی)، اگر کاریگر کا ہم پیشہ ہے تو اس پر اجرت واجب ہے ورنہ نہیں اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کاریگر واقعی وہ کام کرتا ہو تو اس کا قول ورنہ مالک کا قول مانا جائے گا۔ اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں نے اجرت کے شرط نہ ہونے پر تو اتفاق کیا لیکن کاریگر نے کہا میں نے یہ کام اجرت کے عوض کیا ہے اور مالک کہے میں نے تیرے لیے کوئی شرط نہیں ٹھہرائی تھی تو کاریگر کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل عرف اور عادت کا اعتبار کرنا ہے کیونکہ کاریگر کا مستقل طور پر اس کام کو کرنا اور اس کے لیے دوکان رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اجرت کے بغیر کام نہیں کرتا۔ اسی طرح جب وہ آدمی (کاریگر)، اس (مالک) کا ہم پیشہ ہو تو عقد بطور دلالت موجود ہوگا اور جو چیز بطور دلالت

ثابت ہو وہ بطورِ نص ثابت ہونے والی شے کی مانند ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شے کے منافع ہمارے اصول کے مطابق صرف عقد کے ساتھ ہی قیمتی بنتے ہیں اور وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ اجرت کے شرط نہ ہونے پر دونوں کے اتفاق کی صورت میں عقد کا نہ پایا جانا تو ظاہر ہے اسی طرح جب دونوں نے شرط میں اختلاف کیا تو بھی عقد نہ پایا گیا کیونکہ اختلاف کے ساتھ بوجہ تعارض کے عقد ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب عقد ہی ثابت نہ ہو تو اجرت بھی ثابت نہ گی۔ ہاں بنائی گئی چیز میں اگر کاریگر کی کوئی عین شے موجود ہو جیسے رنگ جو کپڑے کی قیمت بڑھاتا ہے اور جوتا تو کپڑے اور موزے کا مالک کاریگر کو وہ قیمت دے گا جو رنگ چڑھانے اور جوتے بنانے سے اس میں بڑھی ہے اور جو ایک درہم سے زائد نہ ہوگی اور اگر تیار کی گئی شے میں کاریگر کی کوئی عین شے موجود نہ ہو تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی۔
(واللہ عزّوجل اعلم)

فصل (۷)
اجارہ کو ختم کرنیوالی چیزوں کا بیان

۱. اقالہ اب رہا ان چیزوں کا بیان جن سے عقدِ اجارہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا (ختم ہوتا) ہے تو وہ متعدد چیزیں ہیں۔ ان میں سے ایک "اقالہ" یعنی عقد کو خود فسخ کرنا (توڑنا) ہے کیونکہ عقدِ اجارہ بھی مال کے بدلے مال ہے لہٰذا عقدِ بیع کی طرح اس میں اقالہ (عقد توڑنے) کا احتمال ہے۔

۲. موت عقدِ اجارہ کو ختم کرنے والی دوسری چیز ہمارے نزدیک اس آدمی کی موت ہے جس کے واسطے عقدِ اجارہ واقع ہوا الّا یہ کہ عقد توڑنے میں کوئی عذر مانع ہو۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک موت سے اجارہ نہیں ٹوٹتا جیسے کہ عین شے کی بیع نہیں ٹوٹتی۔ اس مسئلے میں گفتگو اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر ہے جسے ہم نے عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت کی بحث میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمارے نزدیک عقد اجارہ منافع کے تھوڑا تھوڑا پیدا ہونے کے موافق ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے جب عقد کے منعقد ہونے کا معاملہ یوں ہو تو جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے مورِّث (مرنے والا) ان کی عدم موجودگی کی وجہ سے ان کا مالک نہ ہوا اور ملکیت (مالک ہونا) موجود چیز کی صفت ہے نہ کہ معدوم چیز کی لہٰذا وارث ان منافع کا مالک نہ ہوگا کیونکہ وارث اسی چیز کا مالک بنتا ہے جو مورث (وارث بنانے والے۔ مرنے والے) کی ملکیت میں ہو تو مورث جس چیز کا مالک ہی نہیں بنا اس کی وراثت ناممکن ہے بخلاف عین چیز کی بیع کے کیونکہ عین چیز ملک اور بذاتِ خود موجود ہے جس کا مورث اپنی موت کے وقت تک مالک رہا لہٰذا اس کی ملکیت کا وارث کی طرف منتقل ہونا جائز ہوا۔ موت کے باعث عقد ختم ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منافع کا مالک نہیں بنا جا سکتا مگر عقد کے ساتھ اور جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے ان پر سرے سے عقد واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ وہ منافع مورث کی زندگی میں معدوم (غیر موجود) تھے اور وارث نے خود ان پر عقد منعقد نہیں کیا لہٰذا ان منافع میں وارث کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک پوری مدت

اجارہ کے منافع کو فی الحال موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان اور موجود ہیں تو اس طرح اجارہ بیع کے مشابہ ہوا اور عقدِ بیع بائع یا مشتری کے مرنے سے باطل نہیں ہو جاتا بالکل اسی طرح عقد اجارہ بھی کسی کی موت سے باطل نہ ہو گا۔ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ

مسائل جب دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کو مکان کرایہ پر دیا پھر ایک موٴجر (اجارہ پر دینے والا) مر گیا تو ہمارے نزدیک اس کے حصۂ مکان میں اجارہ باطل ہو جائے گا اور زندہ موٴجر کے حصے میں بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ غیر اصلی اشتراک ہے جو مشہور روایت کے مطابق عقد میں بوجہ مذکور مؤثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی سے مکان کرایہ پر لیا پھر ایک کرایہ دار مر گیا۔ اب اگر وارث عقد کو باقی رکھنے پر رضامند ہوا اور دوسرا کرایہ دار بھی رضامند ہو تو اجارہ جائز ہو گا اور یہ اجارہ بمنزلہ نئے عقد کے ہو گا۔

○ اگر عقد کا وکیل مر گیا تو اجارہ باطل نہ ہو گا کیونکہ عقد اس کے لیے واقع نہیں ہوا تھا وہ تو صرف عقد کنندہ ہے۔ اسی طرح جس آدمی کے لیے عقد واقع ہوا ہو، اس کا باپ یا وصی مر جائے تو بھی بوجہ مذکور عقد باطل نہ ہو گا۔ اسی طرح دایہ کے اجارہ میں اگر بچے کا باپ مر گیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اجارہ بچے اور دایا کے واسطے منعقد ہوا تھا اور وہ دونوں موجود ہیں اور اگر دائی مر گئی تو اجارہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح بچے کے مرنے سے بھی اجارہ ختم ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک وہ آدمی ہے جس کے لیے عقد واقع ہوا ہے اور اصل قاعدہ یہی ہے کہ اجارہ معقود لہٗ (جس کے لیے عقد باندھا جائے) کی موت سے باطل ہوتا ہے نہ کہ عاقد کی موت سے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ معقود لہ (جس کے لیے عقد واقع ہو) کی موت کے بعد عقد کو پورا کرنا عقد کے مُوجَب (تقاضا) میں تغیر کو لازم ٹھہراتا ہے کیونکہ معقود لہ میت اگر موٴجر (اجارہ پہ دینے والا) ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے اٹھائے جائیں اگر ہم اس کی موت کے بعد بھی عقد کو باقی رکھتے ہیں تو اس کے غیر کی ملکیت سے منافع اٹھائے جائیں گے اور یہ چیز عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اگر مرنے والا مستأجر ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق (وجوب) اس کے مال سے ہوا اور اگر عقد اس کی موت کے بعد بھی باقی رکھتے ہیں تو اجرت اس کے غیر کے مال سے دی جائے گی جو عقد کے تقاضا کے برعکس ہے لیکن وکیل وغیرہ کی طرح جب وہ آدمی مر جائے جس کے لیے عقد منعقد نہ ہوا ہو تو عقد نہیں ختم ہوتا کیونکہ اس کی نسبت سے عقد کا یہ تقاضا نہیں کہ منافع کا حصول یا اجرت کی وصولی اس کی ملکیت سے ہو تو اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے مُوجَب (تقاضا) میں تبدیلی لازم نہیں ٹھہراتا۔ اسی طرح وقف چیز کے ولی کا حکم ہے کہ جب وہ وقف چیز کا اجارہ کرے پھر مر جائے تو عقد اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس کے واسطے منعقد نہیں ہوا تھا لہٰذا اس کی موت اجارہ کے حکم کو تبدیل نہیں کر سکے گی۔

○ اگر مکہ تک جانے کے واسطے ایک چوپایہ کرایہ پر لیا اور رستے ہی میں جنگل بیاباں کے اندر موٴجر یعنی جانور کا اجارہ کرنے والے کی موت واقع ہو گئی تو کرایہ دار مکہ شہر تک یا شہر کے قریب ترین مقام تک چوپائے پر سواری کر سکتا یا اس پر سامان لاد سکتا ہے کیونکہ یہاں اگر اجارہ کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا جائے تو کرایہ دار کے لیے نقصان کا باعث ہو گا اس لیے کہ یہ فتویٰ اس کے مال اور اس کی جان کو ہلاکت کے سپرد کرنے کے مترادف ہے

لہٰذا اس چیز کو عقد کے باقی رکھنے میں عذر سمجھا جائے گا اور یہی معنیٰ ہے فقہاء کے اس قول کا کہ اجارہ جس طرح عذر سے فسخ ہوتا (ٹوٹ جاتا) ہے اسی طرح عذر سے باقی بھی رہتا ہے۔

○ کوفہ سے مکہ تک آنے جانے کے لیے ایک آدمی نے اونٹ کرایہ پر لیا اور دورانِ راہ ہی اونٹ بان مر گیا تو کرایہ دار کے واسطے جائز ہے کہ وہ مکہ تک اونٹ پر سواری کرے یا اس پر سامان لادے اور مکہ پہنچنے پر مقررہ اجرت اس پر واجب ہوگی اس لیے کہ رستے ہی میں اجارہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانا ایک تو کرایہ دار کو نقصان پہنچانا ہے کہ رستے میں وہ کوئی ایسی چیز نہیں پا سکے گا جو اس کو اور اس کے سامان کو اٹھائے۔ دوسرے ورثاء کو بھی نقصان پہنچانا ہے جبکہ وہ غائب ہوں۔ کیونکہ جانور کے منافع بغیر عوض کے فوت (ختم) ہو جائیں گے لہٰذا عقد کے پورا کرنے میں ہر دو جانب کی رعایت ہے۔ پھر جب وہ مکہ میں پہنچ جائے تو یہ معاملہ حاکم شہر کے پاس لے جائے گا اس لیے کہ اب اجارہ کے فسخ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا کیونکہ واپسی کے واسطے وہ کوئی دوسرا اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے پھر حاکم زیادہ مناسب صورت کو دیکھے گا۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ اونٹ کا بیچ دینا اور اس کی قیمت ورثاء کے لیے محفوظ رکھنا زیادہ مناسب تو ایسا کر لے اور اگر واپس کوفہ تک اجارہ کو جاری رکھنا زیادہ بہتر خیال کرے تو یہ کر لے کیونکہ حاکم کا تقرر ہی اسی لیے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق کی رعایت اور احتیاط کرے اور بعض اوقات دو معاملوں میں سے ایک معاملہ نسبتاً زیادہ محتاط ہوتا ہے لہٰذا اسی کو اختیار کرے گا فقہاء نے فرمایا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) جب ثقہ آدمی ہو تو حاکم یا قاضی کا اجارہ کو جاری اور باقی رکھنا افضل ہے اور اگر وہ غیر ثقہ ہو تو توڑ دینا افضل ہے۔ اب حاکم اگر عقد کو فسخ کر دے اور کرایہ دار پیشگی آمد و رفت کی اجرت دے چکا ہو تو حاکم اس ادائیگی پر گواہی لے کر اونٹ کی قیمت سے بقیہ اجرت اس کو واپس کر دے گا کیونکہ اجارہ جب ٹوٹ گیا تو مستاجر کو اپنی تمام اجرت واپس لینے تک عین شے کو روک لینے کا حق ہے اور ادھر قاضی غائب مالک کے قائم مقام ہے لہٰذا قاضی کو اس کو خصم بنایا جائے گا اور وہ اس پر گواہی لے گا۔

○ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے کوئی معقود لہ (جس کے لیے عقد واقع ہوا ہو) مر جائے اور کرایہ کی زمین میں فصل کھڑی ہو جس کے کاٹنے کا وقت ابھی نہ ہوا ہو تو اس فصل کو پکنے تک زمین میں رہنے دیا جائے گا اور مستاجر یا اس کے ورثاء پر مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ اجارہ ٹوٹنے کے حکم اور فصل اکھیڑنے کے حکم میں مستاجر (ٹھیکیدار) کا نقصان ہے اور بغیر عوض کے عقد کو باقی رکھنے میں وارث کا نقصان ہے اور فصل پکنے تک عقد کو اجرت کے عوض باقی رکھ کر دونوں کے حقوق کو بغیر نقصان کے پورا کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مقررہ اجرت کا واجب ہونا بطور استحسان ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلی اجرت واجب ہو کیونکہ معقود لہ کی موت سے عقد درحقیقت ختم ہو گیا ہے اور اس کا باقی رہنا محض حکمی طور پر ہے لہٰذا یہ حکمی عقد مشتبہ عقد کے مشابہ ہوا اور مشتبہ عقد سے منافع کا اٹھانا مثلی اجرت کو واجب ٹھہراتا ہے جیسا کہ مدتِ اجارہ گزرنے کے بعد اگر منافع اٹھائے جائیں تو ان کی مثلی اجرت واجب ہوتی ہے اور بطور استحسان مقررہ اجرت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا تقرر اور اجرت کا بیان کرنا اس مدت کو شامل ہے تو جب منافع کو عوض کے بدلے چھوڑنے کی ضرورت و حاجت ہوئی تو مقررہ عوض کا واجب

کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں دونوں فریق راضی ہیں لیکن مدّت اجارہ گزرنے کے بعد منافع کو چھوڑنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ وہاں مقررہ اور بیان کی ہوئی اجرت بعد از مدّت کے منافع کو شامل نہیں تو وہاں مقررہ اجرت واجب کرنا مشکل ہے لہٰذا مثلی اجرت واجب ہوگی۔

۳۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا

تیسری چیز جس سے اجارہ ختم ہوتا ہے، وہ کرایہ پر دی گئی شے کا یا اس چیز کا ہلاک ہونا ہے جس میں عقدِ اجارہ کیا جائے مثلاً کپڑا موزہ وغیرہ۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کے بعد معقود علیہ منفعت اٹھانے سے مایوسی ہوگئی ہے لہٰذا عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ چنانچہ اجارہ (کرایہ) پر دی گئی شے اگر غلام یا کپڑا یا زیور یا برتن یا معین چوپایہ ہو اور وہ ہلاک ہوجائے یا سلائی کے لیے یا دھلائی کے لیے دیا ہوا کپڑا ضائع ہوجائے تو عقد اجارہ بوجہ مذکور باطل ہوجائے گا۔

اگر عقد اجارہ کسی غیر معین چوپائے پر واقع ہوا۔ موٴجِر (اجارہ کنندہ۔ مالک) نے کئی چوپائے مستاجر کے سامنے کر دیے اور اس نے ایک لے لیا پھر یہ چوپایہ مرگیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا بلکہ موٴجر پر لازم ہے وہ کوئی دوسرا چوپایہ لا دے۔ کیونکہ جو چوپایہ ہلاک ہوا ہے اسی پر عقد واقع نہیں ہوا تھا اس لیے کہ چوپایہ جب غیر معین ہو تو عقد ان منافع پر واقع ہوتا ہے جو موٴجر کے ذمہ میں واجب ہوتے ہیں اور موٴجر نے جو عین چیز (چوپایہ) مستاجر کے سپرد کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس چوپائے کے منافع کو ان منافع کے قائم مقام کرے جو اس کے ذمہ میں واجب ہیں۔ اب چوپایہ جب ہلاک ہوگیا تو جو منافع اس کے ذمہ میں وہ بدستور باقی رہے لہٰذا اس پر واجب ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) کو کوئی دوسرا چوپایہ مہیا کرے۔

جب کرائے کا مکان کُل کا کُل گر جائے یا پن چکی سے پانی منقطع ہوجائے یا ٹھیکہ کی زمین سے پانی منقطع ہوجائے تو اس سلسلے میں مختلف روایات کے اشارہ کا اختلاف ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ اجارہ فسخ ہوجاتا ہے یا فسخ کا حق ثابت ہوجاتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پہ کرایہ کی انّا (دایہ) کی موت کا مسئلہ ہے کہ اس کی موت سے اجارہ باطل ہوجاتا ہے کیونکہ اسی کو اجارہ پر لیا گیا تھا۔

۴۔ مُدّت کا گزر جانا

چوتھی چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہوجاتا ہے۔ مقرّرہ مدّت کا گزر جانا ہے۔ اِلّا یہ کہ کوئی عذر مانع ہو کیونکہ جو چیز کسی غایت (حد۔ مدّت) تک ثابت ہو وہ اس غایت کے پائے جانے پر ختم ہوجاتی ہے لہٰذا مدّت ختم ہونے سے اجارہ فسخ ہوجائے گا الّا یہ کہ اجارہ ختم کرنے میں کوئی عذر ہو مثلاً یہ کہ مدّت پوری ہوجائے اور زمین میں ابھی کچی فصل ہو تو اس فصل کو پکنے تک مثلی اجرت کے عوض چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن جب مدّت گزر جائے اور زمین میں کھجور یا دوسرے پودے ہوں تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے پودوں کو اکھیڑ لے۔ کیونکہ فصل کو پکنے تک چھوڑنے میں دونوں کے حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہے اس لیے کہ فصل کے کاٹنے کا ایک وقت معلوم ہے۔ باقی رہی کھجور یا پودے تو ان کے کاٹنے کا کوئی وقت اور کوئی حد معلوم نہیں۔ اگر ان پودوں کو نہ کاٹا گیا تو زمین بے کار اور کمزور ہوجائے گی جس سے مالک کا نقصان ہے۔ اسی طرح غاصب کا معاملہ بھی زیر بحث صورت سے مختلف ہے۔ یعنی جب وہ غصب کردہ زمین میں فصل کاشت کردے تو اسے فصل اکھیڑنے کو کہا

جائے گا اور اس فصل کو پکنے تک اجرت کے عوض نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ اجارہ میں فصل کو پکنے تک چھوڑنا کرایہ دار سے نقصان دور کرنے اور اس کی رعایت کے لیے ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے فصل کاشت کی تھی۔ باقی رہا غاصب تو وہ فصل کاشت کرنے میں ظالم اور زیادتی کرنے والا ہے لہٰذا وہ کسی رعایت کا مستحق نہیں دوسرے اس نے غیر کی زمین میں بغیر کسی حق کے فصل کاشت کر کے اپنے آپ کو خود نقصان پہنچایا ہے لہٰذا اس نقصان کو اسی کی جانب منسوب کیا جائیگا۔

۵۔ مکاتَب کا عاجز ہو جانا

پانچویں چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے، مکاتب کا کسی چیز کو اجارہ (کرایہ) پر لینے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ہے۔ یہ چیز بلا اختلاف اجارہ کے باطل ہو جانے کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ کرایہ کی چیز کی اجرت مکاتب کے مال اور کمائی سے واجب ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے باعث اس کی ذاتی کمائی باطل ہو جائے گی لہٰذا اجارہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کے مال سے اجارہ کو لازم ٹھہرانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ مکاتب کا عاجز آجانا اگر کوئی چیز اجارہ پر لینے کے بعد ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجارہ باقی ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اجارہ باطل ہو جائے گا۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اصل کی طرف راجع (لوٹنے والا) ہے جسے ہم انشاءاللہ تفصیل سے کتاب الہبہ کے باب "ملکیتِ مولیٰ کی کیفیت" میں بیان کریں گے۔ دراصل مکاتب کے عاجز آجانے کے وقت کی کمائی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکاتب ہی کی کمائی ہے جس کی ملکیت اس کے عجز اور آزادی پر موقوف ہے۔ اگر عاجز آگیا تو شروع سے اس کمائی کا مالک مولیٰ ہو جائے گا اور اگر مکاتب آزاد ہو گیا تو شروع سے اس کا مالک خود مکاتب ہو گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ کمائی مکاتب ہی کی ملکیت ہے۔ پھر مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آگیا تو وہ ملکیت مولیٰ کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ موت کے باعث میت کی ملکیت اس کے وارث کو منتقل ہو جاتی ہے۔

صاحبینؒ کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب مکاتب کی کمائی میں شروع سے یعنی کمائی پائے جانے کے وقت سے مولیٰ کی ملکیت واقع ہو گئی تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ عقد اجارہ گویا پایا ہی مولیٰ کی طرف سے گیا لہٰذا مکاتب کے عاجز آجانے سے نہیں ٹوٹے گا اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق جب مکاتب کی کمائی میں اس کے عاجز آجانے کے وقت، مولیٰ کی ملکیت بطریق انتقال واقع ہوئی تو یہ انتقالِ ملکیت ایسے ہی ہوا جیسے میت سے اس کے وارث کی طرف ہوتا ہے اور وہ انتقالِ ملکیت بھی اجارہ کو توڑ دے گا اور مکاتب کے بارے میں اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ مکاتب کو جب بطور ہبہ کوئی چیز دی جائے پھر وہ بدلِ کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واہب (ہبہ کرنے والا) اس موہوب (ہبہ کی دی گئی) شے کو مکاتب سے واپس لے سکتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک واپس نہیں لے سکتا اور اس اصل کو کتاب الہبہ میں ہم انشاءاللہ عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ عزوجلّ اعلم

اظہارِ تشکّر

بدائع الصنائع کی چوتھی جلد کا ترجمہ ربّ کریم جلّ وعلیٰ شانہٗ کی مہربانی اور خصوصی توفیق سے آج مؤرخہ ۱۰ر جمادی الآخری ۱۴۰۹ھ بمطابق ۱۹ر جنوری ۱۹۸۹ء بروز جمعرات شام کے تقریباً گیارہ بجے مکمل ہؤا۔

اِنَّ ھٰذا لَھُوَ الْفَضْلُ الْمُبِیْنُ۔ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْہِ اُنِیْبُ۔

عربی مصطلحات کا انگریزی ترجمہ

Utmost Endeavour - Solving a problem after deep thought	اجتہاد
Proof - Reasoning - Argument	استدلال
To be lawful	اباحت
Option, Choice	اختیار
Consensus	اجماع
Application of Discrition in a legal decision	استحسان
To make a slave free	اعتاق
A bond maid when she becomes mother of a child from her owner	اُمّ ولد
Confession	اقرار
Reward - Recompense, Pay	اجرت
Employer	آجر
Employee - Servent	اجیر
Breaking a Fast - A light breakfast	افطار
Relation	اضافت
Indemnity	ارش
Offer - Obligation	ایجاب
Supposition - Doubt - Uncertainty	احتمال
Exemption	استثناء
To be father	اُبوۃ
To be brother - Brotherhood	اُخوۃ
A rular - Commander	آمر
Legal annulation of a contract	اقالہ
To be son	بنوۃ

Sale - Exchange	بیع
Merchant - A seller	بائع
Void	باطل
Bond maid	باندی
Exchange - Substitution	بدل
Sale by advance	بیع سلم
To attain Puberty	بلوغ
Contradiction	تعارض
Explanation - Interpretation	تاویل
Discharge - Disposition	تصرف
Simile - Similitude, Allegory	تشبیہ
Explanation Interpretation	تعبیر
Particularity Speciality	تخصیص
To make owner of a thing	تملیک
Following - Dependent	تابع
Conteagent upon	تعلیق
To make a slave free after his owner's death	تدبیر
Delivery	تسلیم
Price - Cost	ثمن
Partness	جزئیت
Female Slave - young woman	جاریہ
Retern - Reward	جزاء
Ignorance	جہالت
Excessive ignorance	جہالت فاحشہ
Lawful	جائز
Dignity - Honour	حرمت

Forbiddence	حظر
Order	حکم
Argument	حجت
Imperfect Argument	حجت قاصرہ
Bring up a Child	حضانت
To be free - born	حریت
Free - born woman	حُرّہ
Menstruation	حیض
Oath	حلف
Lawful	حلال
Unlawful	حرام
Prescribed and Limited punishment	حد
Narration of a saying or acting of the Holy Prophet	حدیث
Pregnancy	حمل
Pregnant	حاملہ
Option of Choice	خیارِ تعیین
Option	خیار
Option on obtaining puberty to dissolve the contract of marriage	خیارِ بلوغ
Divorce at the instance of woman on payment	خلع
Claim - Case - Action	دعوی
Indication - Argument	دلالت
Proof	دلیل
Money - Acoin of the value of two pence.	درہم
A golden coin	دینار
Blood	دم
Blood - money - Death Compensation	دیت

دارُالحرب	The Land of warfare
دارُالسلام	The land governed according to the law of Islam.
دین	Dept - Financial Liability
ذمی	Non-Muslim Living in a Islamic state.
رضاع	To nurse at the breast.
رضاعت	Affinity between pursons nursed by the same female. To suck the Breast
رہن	Mortgage
راہن	Mortgager
زوج	Husband or Wife
زکوٰۃ	Two and half percent of annual profits to be given in charity by Muslims.
سبب	Cause
سنت	Tradition
سمسار (دلال)	Broker.
شریک	Co-owner - co-partner
شہادت	Evidence
صلح	Compromis
صریح	Pure. Unmingled.
صحیح	Lawful. Sound. Healthy
ضمان	Compensation - Security - Fine
طلاق	Divorce
طلاق رجعی	Revocalle Divorce
طلاق بائن	Separating Divorce
طلاق مبتوتہ	Irrevocable or cutting Divorce.
ظہار	Uttering something which has the efect of a divorce.
عصبہ	Relations on the father's side
عاقد	Man who contract

عقد	Contract
عقدِ اجارہ	Contract for taking a thing on rent.
عدت	Waiting period of a divorced woman.
عدم	Not to be founde
عقر	Dowry given to woman.
عین	Corporeal thing
عادت	Habit-Custom
عتق	To be freed - Freedom Liberty
عُرف	Custon
علت	Cause
غایت	Excessive - Extremely
غصب	Take illegal possession - Plundering
غیر معین	Unidentified
فتوی	Formal legal opinion.
فضولی	Uncommissioned agent.
فراش	Legally married wife.
فاسد	Corrupt - Wicked.
فطام	Weaning of a Child.
قبول	Acceptance
قیاس	Analogy - Deduction
قصاص	Retribution - Retaliation
کفارہ	Atonement, Expiation for sins.
کفالت	Guaranty
کفیل	Guarantor
کِنایہ	Allusion - Hint - nod - sign.
مُحرّمات	Prohibited.

Prohibited by fastering.	محرمات بالرضاع
Prohibited due to Mear relation	محرمات بالقرابۃ
Prohibition of such relations emmerged by marriage.	مصاہرت
Nurse - Nursing Woman.	مرضعہ
Determined. Sentenced.	منصوص علیہ
Treaded Women.	موطوءہ
Forbider	محرم
Cancelled - Ammended.	منسوخ
Opposite-Contradictary	مُعارض
Indipendent - Absolute Loose - General.	مُطلق
Bound _ In Chains _ Stipulated	مقید
Dismissed Woman - Repudiated.	مطلقہ
Considering lawful.	مُبیح
A thing Containing undivided share	مشاع
Companion. Confunctioning	مقارن
Exchange	معاوضہ
Indepted.	مدیون
Dowery	مہر
Ownership - Property	ملک
Ownership of a slave.	ملکِ یمین
Liberator.	معتِق
Slave _ Liberated. Freed slave.	معتَق
Slave whose liberation has atached by providing some money.	مکاتب
Slave made free after his lord's death.	مدبر
Master - Lord - Freed Slave.	مولا
To make a slave free on providing some money.	مکاتبت

محال	Impossible - Absurd.
ممکن	Possible - Practicable.
معدوم	Not existent.
موصی	Making a will. Testater
موصیٰ لہ	Legatee.
مدعی	Claiment
مدعاعلیہ	Defendant
موجل	That has a fixed limit
معجل	Done without delay.
مشترک	Joint property
مرہون	Thing Pladged.
مُرتہن	Pledgee
مُورث	Legator
معقود علیہ	A thing on which a contract has been hapened.
مزارعت	Agricultural Partnership, Partnership to cultivate land.
مُباح	Allowed _ Permissible _ Lawful.
محظور	Prohibited
مبیع	Thing sold
مُکاری	Hirer of asses.
محل بیع	Place of sale contract.
مُبدل منہ	A thing barterd against.
مشتری	Perchaser
ممنوع	Prohibited. Forbided.
ماموربہ	Commanded to do a thing
مبدل	A thing given or received in exchange
مواجِر	Hirer of thing

مستاجرفیہ	Property given to a hired person.
مستاجر	A thing given for hire. Workman _ Hired
مستاجر	A Contractor _ A tenant
محرم	Any one who is admitted into the women's apartments or into a sacred place.
میراث	Heritage
مستامن	One who seaks security.
مجاز	Lawful _ Permitted. Legally.
مجہول	Unknown _ Little Knawn.
معروف	Known. Notorious.
مبالغہ	Exaggeration.
مرتد	An apostate. Convert
معصوم	A Person whose life is protected in the eyes of law. Defended - Preserved.
معلق	Pending - Hanging - Attached
ماذون	Licencee - Allowed
مکلف	Responsible.
مجور	Prohibited.
مکروہ	Condemned act.
مفضی	Bringing.
مسمی	Fixed by Contract
کیل	Thing measured by keyl.
موزون	Weighed.
مثلی اجرت	Similar reward
موقوف	Stapped
معتدہ	Widow or Divorced woman.
مقصور	Shortened - Bleached.
موصوف	Named - Praised.

Breaked of speech.	مسکوت
Parturition	نفاس
Demolish - Breach.	نقض
What is fixed or established.	نصاب
Ammendment.	نسخ
Marriage	نکاح
Maintenance.	نفقہ
Descent - Kinship Tye.	نسب
Prohibition.	نہی
Version Text.	نص
Guardian.	ولی
Nearness _ Friendship.	ولاء
Power of attornery	وکالت
Sexual Intercourse.	وطی
Deposit.	ودیعت
Obligatory - Compulsory act.	واجب
An attorney.	وکیل
Testament - Will.	وصیت
A lord. An heir.	وارث
Donner.	واہب
gift	ھدیہ
Gift	ھبہ
Oath	یمین
Possession	ید (قبضہ)

فہرست مطبوعات

رِسیرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، نسبت روڈ لاہور، پاکستان

اسلام کا قانونِ شہادت (حصّہ فوجداری)
مولانا سید محمد متین ہاشمیؒ — قیمت: -/۵۵

اسلام کا قانونِ محنت و اُجرت
مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۶۵

اِسلام کا قانونِ تجارت
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۵۰

اسلام کا قانونِ محاصل
ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۴۸

القصاص فی الفقہ الاسلامی — قیمت: -/۱۰۰
مؤلف: احمد فتحی بھنسی — ترجمہ: سید عبدالرحمٰن بخاری

اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام
از: ڈاکٹر ساجد الرحمٰن صدیقی — قیمت: -/۴۵

فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (پانچ جلد مکمّل) جلد اوّل -/۶۰ جلد دوم -/۵۰
تالیف: سید محمد متین ہاشمی، ساجد الرحمٰن صدیقی، حافظ غلام حسین — جلد سوم -/۶۰ جلد چہارم -/۵۰ جلد پنجم -/۶۰

اسلامی حدود اور اُن کا فلسفہ
سید محمد متین ہاشمیؒ — قیمت: -/۲۴

اِجتہاد اور تبدیلیٔ احکام
از: مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۵۰

اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات
از: مولانا مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۶۵

اِسلام کا معاشی نظام (زیرِ طبع)
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت:

سرمایہ دارانہ نظامِ انشورنس اور اسلام کا نظامِ کفالتِ عامہ
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۶۵

الموافقات للشاطبیؒ (جلد اوّل و جلد دوم)
ترجمہ: مولانا عبدالرحمٰن کیلانی — قیمت:

حضرت ابوذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے وکیل
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت:

ISLAMIC LAW OF TORT
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 150.00

نبی کریمؐ کی معاشی زندگی
از: ڈاکٹر نور محمد غفاری — قیمت: -/۱۰۰

SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA
by
Dr. Zafar-ul-Islam
PRICE : RS. 90.00

فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین
از: مجیب اللہ ندوی — قیمت: -/۳۶

ISLAMIC LAW OF CONTRACT
by
Dr. Liaquat Ali Khan Niazi
PRICE : RS. 200.00

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد اوّل: ڈاکٹر محمود الحسن عارف (قیمت ۴۰۰) جلد دوم: مولانا ظفر اللہ شفیق (قیمت ۳۷۵)
جلد چہارم: حافظ محمد سعد اللہ (قیمت ۲۵۰) جلد ششم: مولانا ڈاکٹر عبدالواحد (قیمت -/۲۸۰) جلد ہفتم: پروفیسر خان محمد چاولہ (قیمت -/۲۲۰)

علمی، فقہی، تحقیقی مجلہ سہ ماہی "مِنہاج" مجریہ از جنوری ۱۹۸۳ء — بدل اشتراک سالانہ -/۱۵۰ فی شمارہ -/۵۰ روپے
اجتہاد نمبر، عشر نمبر، حیثیتِ نسواں نمبر، اسلامی نظامِ عدل نمبر، مصادرِ شریعت نمبر، نفاذِ شریعت نمبر
عظمتِ محنت نمبر، اسلامی معیشت نمبر، مولانا سید محمد متین ہاشمی نمبر